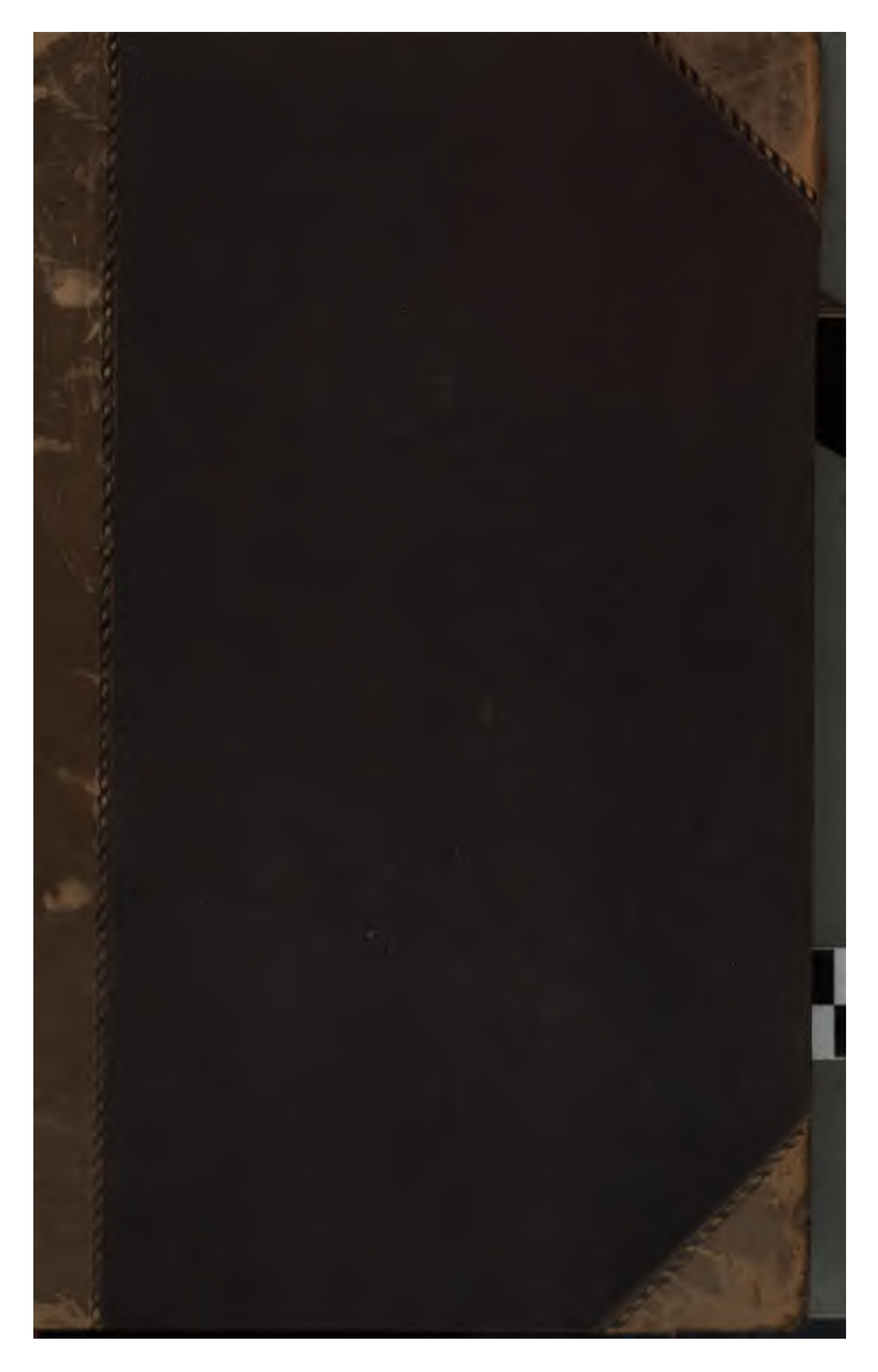
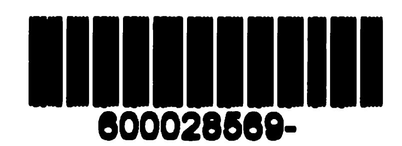






ŒUVRES

D'ARISTOTE

LA MÉTAPHYSIQUE

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

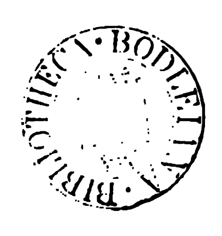
TRADUITE EN FRANÇAIS

AVEC DES NOTES PERPÉTUELLES

PAR

J. BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE

MEMBRE DE L'INSTITUT, SÉNATEUR



TOME TROISIÈME

PARIS

LIBRAIRIE GERMER-BAILLIÈRE ET Cie

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1879

MÉTAPHYSIQUE

D'ARISTOTE

LIVRE X

CHAPITRE PREMIER

Acceptions diverses du mot d'Unité : quatre nuances principales; l'idée de continuité est impliquée dans celle d'unité ; conditions du continu et du mouvement ; unité substantielle ; unité de définition ; unité individuelle ; unité par attribut universel ; distinction nécessaire des objets qu'on appelle Uns, et de l'unité considérée dans son essence ; application de cette distinction aux deux mots de Cause et d'Élément ; l'unité se rapporte à la quantité plus spécialement qu'à toute autre catégorie ; idée générale de la mesure ; la mesure est toujours homogène à l'objet mesuré ; exemples divers, des grandeurs, des mouvements, de la science et de la sensation ; mesure des choses ; réfutation de Protagore.

[1] Dans ce que nous avons dit plus haut des acceptions diverses de certains mots, nous avons

§ 1. *Ce que nous avons dit plus haut.* Voir liv. V, ch. VI, la définition de l'unité. — *Il est quatre nuances.* Ces quatre nuances vont être énumérées les unes après les autres, dans ce qui suit ; mais elles ne sont peut-être pas distinguées entre elles

établi que le mot d'Unité a des significations multiples. Parmi ces significations diverses, il est quatre nuances que nous avons particulièrement distinguées, comme exprimant l'unité d'une manière primordiale et essentielle, et non d'une façon accidentelle et indirecte. [2] Ainsi, l'on appelle Un tout ce qui est continu, ou d'une manière absolue, ou qui du moins l'est éminemment par sa nature propre, et non point seulement par un simple contact ou par un simple lien. Parmi les continus eux-mêmes, celui-là est plus Un et est antérieur aux autres continus, dont le mouvement est le plus indivisible et le moins complexe. On appelle encore Un, et à plus juste titre, ce qui compose un tout, et présente une certaine forme et une certaine figure, surtout si l'être a cette totalité par sa nature particulière, et qu'il ne l'ait pas forcément, comme le ferait un collage, un clou, un nœud, mais qu'il porte en lui-même la cause de sa continuité.

aussi nettement qu'on pourrait le désirer. — *Particulièrement distinguées.* On pourrait ajouter : « En les résumant », afin de rendre toute la force de l'expression grecque. — *Accidentelle ou indirecte.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 2. *On appelle Un tout ce qui est continu.* C'est la première nuance de l'unité ; voir plus haut, liv. V, ch. VI, § 4. — *Simple contact... simple lien.* Le texte ne dit que Contact et Lien. — *On appelle encore Un.* Seconde nuance de l'unité, c'est-à-dire un total, un tout, et particulièrement un tout formé par la nature propre de l'objet. Voir encore livre VI, ch. II.

[3] Pour qu'il en soit ainsi, il faut que le mouvement de ce continu soit unique et indivisible, dans l'espace et dans le temps. Par conséquent, quand un objet a naturellement en lui-même la cause première de son mouvement premier, par exemple, en fait de translation, la cause d'un mouvement circulaire, il est clair que cet objet-là est une grandeur Une, dans l'acception primordiale de ce mot.

[4] Ainsi donc, il y a des choses qui sont Unes à la façon dont nous venons de parler, ou comme continu, ou comme tout; mais il y a aussi des choses qui sont Unes, parce qu'elles reçoivent une seule et même définition. Or, les choses qui ont une définition identique sont celles dont la notion rationnelle est Une, c'est-à dire, dont la notion est indivisible; et il n'y a de notion indivisible que pour ce qui est indivisible en espèce

§ 3. *Pour qu'il en soit...* Il semble que ce § a été déplacé, et qu'il devrait venir dans le § précédent, après ce qui est dit du mouvement « le plus indivisible « et le moins complexe ». Je ne propose pas cependant ce déplacement, qui n'a pour lui l'autorité d'aucun manuscrit. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise parait bien ne connaître que le texte actuel.

§ 4. *Dont nous venons de parler.* Le texte n'est pas aussi formel; voir, plus haut, le § 2. — *Une seule et même définition.* C'est l'unité de toutes les espèces rangées sous un même genre, ou l'unité des individus compris sous une même espèce. — *La notion rationnelle.* Le texte dit, mot à mot : « La pensée ».— *En espèce ou en nombre.* Ce sont, ou les espèces dont le genre est formé, ou enfin les individus. Ce sont deux nuances nouvelles d'unité, qui, avec les deux précédentes, forment les quatre nuan-

ou en nombre. L'indivisible numérique est l'être particulier individuel; l'indivisible en espèce est ce qui est indivisible dans l'objet connu, et pour la science qui le connaît. Donc, l'unité première peut se définir précisément : Ce qui, dans les êtres substantiels, est cause de l'unité qu'ils présentent.

[5] Voilà donc les acceptions principales du mot d'Unité. C'est d'abord le continu, qui l'est par sa nature propre; puis, c'est le Tout; puis encore, c'est l'individu, et enfin l'universel. Pour que toutes ces unités soient bien des unités, il faut, pour les unes, que leur mouvement soit indivisible, et, pour les autres, que ce soit leur notion, ou leur définition, qui ne puisse pas être divisée. [6] On remarquera, d'ailleurs, qu'on ne doit jamais confondre les objets qu'on appelle Uns avec l'essence même de l'unité et sa définition. L'Un a toutes les acceptions que nous avons énu-

ces annoncées dans le § 1. — *L'indivisible numérique.* Le mot d'Individu n'a pas un autre sens. — *Dans l'objet connu.* C'est la traduction exacte de l'expression grecque; mais la pensée reste obscure; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne donne pas d'éclaircissement sur ce point. — *L'unité première.* C'est-à-dire, l'unité de l'individu.

§ 5. *Voilà donc.* Ce résumé donne très-nettement les quatre acceptions diverses du mot d'Unité : Continu, Tout, Individu, Universel. — *Leur mouvement soit indivisible.* On ne voit pas bien comment cette condition est applicable à un Continu, et à un Tout, qui l'un et l'autre peuvent être immobiles. — *Leur notion.* Le mot grec est le même que dans le § précédent.

§ 6. *Ou définition.* J'ai ajouté ces mots, qui sont la paraphrase du précédent. — *A tout autre*

mérées; et tout être est appellé Un, du moment qu'on peut lui appliquer une de ces nuances. Mais l'essence, ou définition, de l'unité s'applique, tantôt à une des nuances énumérées plus haut, tantôt à tout autre objet qui se rapprocherait encore davantage du mot d'Unité, tandis que les autres ne sont Uns qu'en puissance.

7 Il en est ici comme des mots d'Élément et de Cause, selon qu'on s'étudie, soit à définir les choses réelles qui sont des causes ou des éléments, soit à définir simplement ces deux noms. Ainsi, en un sens le feu est un élément; et peut-être l'infini, ou quelque chose d'analogue, est-il aussi l'élément en soi; mais, en un autre sens, le feu n'est pas l'élément. En effet, l'essence du feu et l'essence de l'élément ne sont pas identiques. Le feu est un élément, en tant qu'il est une certaine chose réelle et une certaine nature;

objet. Un peu plus bas, § 9, il sera dit que l'unité, dans son acception la plus haute, est la mesure, qui, dans chaque genre, sert a apprécier tout le reste.

§ 7. *Il en est ici comme des mots d'Élément et de Cause.* Les exemples qui suivent expliquent suffisamment la pensée : quand on dit du feu qu'il est un élément, on définit le feu lui-même, mais on ne définit pas l'élément; on ne peut donc pas confondre la définition de l'élément avec celle du feu, à qui l'attribut d'Élément est appliqué, quand on dit : « Le feu est un élément ». — *Qui sont des causes ou des éléments.* J'ai ajouté ces mots pour éclaircir et fixer la pensée.— *Et peut-être l'infini...* Cette parenthèse n'est peut-être qu'une interpolation; mais elle est déjà dans le texte dont se sert Alexandre d'Aphrodise, comme l'atteste son commentaire. — *Et en un autre sens.* La distinction est peut-être bien subtile; le feu est

mais le nom même d'Élément signifie que le feu reçoit cet attribut, parce que le feu en est composé, comme de son primitif intrinsèque.

[8] Même observation pour les mots de Cause, d'Unité, et tous autres mots analogues. C'est là ce qui fait qu'on peut dire qu'être essentiellement Un, c'est être indivisible, c'est être un objet réel, inséparable, soit à l'égard du lieu, soit à l'égard de la forme, soit par la pensée, soit même comme formant un tout et un être défini.

[9] Mais, par-dessus tout, l'Unité est ce qui constitue la mesure première des choses en chaque genre, et éminemment, dans le genre de la quantité; car c'est de là que la notion d'Unité s'est étendue à tout le reste, puisque c'est par la mesure que la quantité se révèle. La quantité, en tant que quantité, se fait connaître, soit par l'unité, soit par le nombre; et c'est par l'unité

toujours un élément; mais il n'est pas l'élément; et c'est une chose si évidente, qu'il est à peine besoin de l'exprimer. — *Le feu reçoit cet attribut.* C'est-à-dire que le feu est appelé un élément, parce que c'est l'élément qui en est le fonds essentiel.

§ 8. *Les mots de Cause, d'Unité...* Voir le début du § précédent. — *Inséparable.* Ce mot doit avoir ici le même sens qu'Indivisible, comme le remarque M. Bonitz; au fond, c'est l'individu qui représente éminemment l'idée d'unité; il est indivisible; il forme un tout bien défini; il n'occupe qu'un seul lieu; il est Un, à tous les égards et sous tous les rapports.

§ 9. *Et éminemment, dans le genre de la quantité.* Notre langue est ici dans le même cas que la langue grecque, et l'idée d'unité s'y attache plus particuliè-

qu'un nombre quelconque est connu. Par conséquent, toute quantité, en tant que quantité, est appréciée au moyen de l'unité; et le primitif qui fait connaître la quantité est précisément l'unité même. Voilà pourquoi c'est l'unité qui est le principe du nombre, en tant que nombre.

[10] De là vient aussi que, dans toutes les autres choses, on appelle mesure ce qui les fait primitivement connaître; et la mesure de chaque chose en particulier est l'unité, soit en longueur, soit en largeur, en profondeur, en poids, en vitesse. Le poids et la vitesse s'appliquent indifféremment aux contraires, attendu que chacun de ces termes peut avoir deux sens. Pesant, par exemple, signifie tout à la fois, et ce qui a de la pesanteur d'une façon générale, et ce qui a une plus grande pesanteur. De même aussi, la vitesse est appliquée à ce qui a un mouve-

rement à la quantité, et à cette quantité discrète qu'on appelle le nombre. — *Au moyen de l'unité.* Soit comprise au sens d'une mesure particulière, soit au sens de l'élément du nombre, qui se compose toujours d'unités accumulées.

§ 10. *Dans toutes les autres choses.* C'est-à-dire, dans toutes les choses autres que le nombre. — *Indifféremment aux contraires.* L'expression peut sembler obscure; mais le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise l'explique fort bien. Le poids, par exemple, mesure tout à la fois la pesanteur et la légèreté relatives des choses; la vitesse mesure également la vitesse et la lenteur. Seulement, il semble que cette double alternative pourrait s'appliquer encore tout aussi bien à la longueur, puisqu'une chose est longue ou courte; à la largeur, puisqu'une chose est

ment de vitesse quelconque, et à ce qui a un mouvement de plus grande vitesse. C'est qu'en effet le corps qui a un mouvement plus lent a encore quelque vitesse, et que le plus léger des corps a néanmoins aussi quelque pesanteur.

11 Dans tout cela, la mesure, ou le principe, est toujours quelque chose qui est Un et indivisible. Et, par exemple, dans les mesures linéaires, c'est le pied qui est considéré comme insécable, parce qu'en toutes espèces de choses, la mesure qu'on cherche est une chose Une et indivisible ; en d'autres termes, une chose simple et absolue, soit en qualité, soit en quantité. La mesure à laquelle il paraît qu'il n'y a rien à enlever, rien à ajouter, voilà la mesure exacte.

12 Aussi est-ce particulièrement la mesure du nombre qui est de la plus grande exactitude, puisqu'on admet que l'unité numérique est absolument indivisible à tous les points de vue; et que, dans tout le reste, on ne fait guère qu'imiter et reproduire l'unité de nombre. En effet, sur la

large ou étroite, etc.— *Un mouvement de plus grande vitesse.* Voir plus loin, § 13, où la mesure de la vitesse est le mouvement sidéral, regardé comme le plus rapide de tous les mouvements.

§ 11. *C'est le pied.* Chez nous, c'est le mètre, rattaché directement à la terre, sur laquelle nous habitons et vivons. — *Comme insécable.* C'est-à-dire, comme unité indivisible. — *La mesure exacte.* Sans fraction, ni résidu.

§ 12. *La longueur d'un stade.* Le stade avait 600 pieds, qui correspondent à 185 de nos mètres. — *Le poids d'un talent.* Le talent attique représente en poids un peu plus de 26 kilogrammes; en argent, il valait 5,560 francs. Ce

longeur d'un stade, sur le poids d'un talent, et généralement sur une quantité plus grande, une addition ou un retranchement peuvent se dissimuler bien mieux que sur une quantité moindre. Ainsi, l'on prend toujours pour mesure ce à quoi on ne peut primitivement, ni rien ôter, ni rien ajouter, sans qu'aussitôt les sens ne s'en aperçoivent, soit pour les matières liquides, soit pour les matières sèches, soit pour les poids, soit pour les étendues; et l'on ne croit connaître la quantité d'une chose que quand on la connaît par cette mesure évidente.

13 Il en est encore de même pour le mouvement. On le mesure par le mouvement absolu, c'est-à-dire, celui qui est le plus rapide possible, attendu que c'est ce mouvement qui a la moindre durée. Aussi, en astronomie, cette unité est-elle le principe et la mesure qu'on emploie. On y suppose que le mouvement du ciel est uniforme, et qu'il est le plus rapide de tous les mouve-

sont là des quantités assez considérables ; et l'on peut s'y tromper, tandis que pour l'unité abstraite, pour celle qui compose les nombres, on ne se trompe jamais, puisqu'elle est immuable. — *Évidente.* J'ai ajouté cette épithète, qui ressort de tout le contexte et qui complète la pensée.

§ 13. *Le mouvement du ciel est uniforme.* Les progrès de la science astronomique confirment de plus en plus ce grand fait, que les hommes ont observé de très bonne heure. — *Le plus rapide de tous les mouvements.* Voir le *Traité du Ciel*, liv. II, ch. IV, § 7, p. 139 de ma traduction. — *Le dièse.* D'après le § suivant, il paraît certain que le dièse n'était, dans la musique grecque, qu'un quart de ton; il fallait deux diè-

ments ; et c'est d'après celui-là qu'on juge ensuite tous les autres. En musique, c'est le dièse qui est la mesure, parce que c'est le plus petit intervalle possible; et dans les mots du langage, c'est la lettre. Dans tous ces cas, l'unité n'est pas quelque terme commun à tous; mais c'est l'unité telle que nous l'avons expliquée.

14 Cependant, la mesure n'est pas toujours une unité numérique; elle est parfois multiple. Par exemple, deux dièses sont la mesure en musique, non pas qu'on puisse les entendre, mais ils sont nécessaires en théorie; de même, dans le langage, il faut plusieurs sons qui nous servent de mesure. Le diamètre, le côté, et toutes les grandeurs se mesurent également par deux. L'unité est donc la mesure de toutes choses, parce que nous connaissons de quoi se compose la substance en la divisant, en quantité, ou en espèce.

ses pour faire un demi-ton, l'intervalle le plus petit possible parmi les sons musicaux perceptibles; mais alors la mesure en musique n'est plus le dièse, mais le double-dièse. Il y a donc une contradiction entre le § 13 et le § 14. — *Telle que nous l'avons expliquée.* Voir plus haut, § 9.

§ 14. *Ils sont nécessaires en théorie.* On sait que la théorie de la musique avait déjà fait de grands progrès avant Aristote et qu'un de ses disciples, Aristoxène, lui en fit faire encore de plus considérables. — *Dans le langage.* J'ai ajouté ces mots qui, sont indispensables. — *Plusieurs sons qui nous servent de mesure.* Il est difficile de bien comprendre ce passage. M. Bonitz pense qu'il s'agit ici des brèves et des longues dans la prononciation des mots. Je crois plutôt qu'il s'agit des syllabes, où doivent se combiner une voyelle et une consonne. — *Le diamètre... Le côté... Se mesurent également*

Ce qui rend l'unité indivisible, c'est que le primitif est indivisible en toutes choses. Mais tout ce qui est indivisible ne l'est pas de la même manière, témoin le pied et la monade. Ainsi, la monade est absolument indivisible, tandis que le pied se partage en indivisibles, qui finissent par échapper à notre perception, ainsi que nous l'avons déjà expliqué; car on peut dire que tout continu est divisible.

15 D'ailleurs, la mesure est toujours du même genre que les objets qu'elle sert à mesurer. C'est une grandeur qui mesure les grandeurs; et, si l'on veut descendre dans le détail, une largeur est la mesure de la largeur, une longueur de la longueur, un son des sons, un poids du poids, une monade des monades. C'est bien de cette façon qu'il faut entendre les choses, et il ne faudrait pas croire que ce soit un nombre qui est la mesure des nombres. Cependant, on semble-

par deux. Je pense avec M. Bonitz que ceci ne peut s'entendre que des grandeurs mathématiques élevées au carré; mais elles sont élevées à la seconde puissance, et non mesurées par Deux. — *Le pied se partage en indivisibles*. — M. Bonitz trouve avec raison que cette pensée est inintelligible; le pied est indivisible en tant qu'unité, comme toute autre unité, par rapport aux objets qu'elle sert à mesurer. Mais alors, il ne peut pas se partager en indivisibles; car il serait non plus l'unité, mais une grandeur quelconque qui ne serait pas prise pour mesure. — *Ainsi que nous l'avons déjà expliqué*. Voir plus haut, § 12.

§ 15. *Du même genre que les objets*. Le principe est évident, et il sert à réfuter la théorie de Protagore, qui fait de l'homme la mesure des choses ; voir le § suivant. — *Une monade*. C'est

rait pouvoir le dire, du moment que la mesure est sembla ble à l'objet mesuré. Mais au fond la ressemblance n'existe pas ici; et ce serait se tromper, autant que si l'on allait prétendre que ce sont des monades, et non pas la monade, qui sont la mesure des monades, puisque le nombre lui-même est déjà une somme de monades.

[16] C'est par la même méprise que nous disons que la science et la sensation sont la mesure des choses. Il est bien vrai que nous connaissons les choses par leur intermédiaire; mais la sensation et la science sont mesurées plutôt qu'elles ne mesurent. En ceci, il nous arrive précisément de savoir les choses comme nous savons quelle est la taille que nous avons, lorsqu'une autre personne venant nous mesurer, elle a porté tant de fois la coudée sur notre corps. C'est Protagore qui prétend que l'homme est la mesure universelle des choses; mais quand il dit

l'unité numérique; je lui laisse ce nom tout grec, pour la distinguer de l'unité prise dans toute l'étendue de ce mot. — *Que ce soit un nombre*. C'est que, en effet, la monade n'est pas un nombre; elle sert à former et à mesurer les nombres.

§ 16. *Par la même méprise*. Le texte n'est pas aussi formel; mais il est clair, par ce qui suit, qu'Aristote blâme cette théorie. — *Sont mesurées*. L'expression est très juste; et cet argument suffirait à lui seul à réfuter toute la théorie. — *Quelle est la taille que nous avons*. L'auteur veut dire sans doute que, tout en croyant nous mesurer nous-mêmes, nous sommes néanmoins mesurés par une autre personne. M. Bonitz trouve que cette comparaison n'est pas heureuse : « Exemplo parum illo quidem feliciter adhibito ». — *C'est Protagore*. Voir plus haut, liv. IV,

l'homme, cela revient à dire l'homme qui sait, l'homme qui sent; et il les désigne tous deux, parce que l'un a la science, et l'autre, la sensation, que nous prenons pour la mesure des objets. En ne disant rien au fond, il semble cependant que ce soit là énoncer quelque vérité extrêmement merveilleuse.

17 En résumé, on peut voir clairement que l'unité, si l'on se borne à considérer le nom qui la définit, est surtout une sorte de mesure, et que cette mesure s'applique éminemment à la quantité, et ensuite à la qualité. Pour remplir ce rôle, la mesure doit être indivisible, ici en quantité, et là en qualité. L'unité est donc indivisible, soit d'une manière absolue, soit tout au moins en tant qu'elle est l'unité.

ch. v, la réfutation du système de Protagore. — *En ne disant rien au fond*. Ceci n'est peut-être pas très-exact. Protagore est loin de ne rien dire; et ses doctrines ont encore aujourd'hui même des partisans. C'est une grave erreur qu'il énonce, et cette erreur durera sans doute autant que l'esprit humain lui-même.

§ 17. *En tant qu'elle est l'unité*. Voir plus haut, § 14, la note sur la divisibilité du pied à l'infini.

CHAPITRE II

De l'essence de l'unité ; elle est une substance réelle, selon les Pythagoriciens et Platon ; l'opinion des Physiciens est plus près de la vérité ; l'universel ne peut être une réalité en dehors des choses ; rapports et identité de l'Être et de l'Un ; ils ne sont substances, ni l'un, ni l'autre ; ce sont de simples universaux ; exemples divers des couleurs, des sons musicaux, des articulations du langage ; démonstration de l'identité de l'Être et de l'Un ; ils accompagnent toutes les catégories, sans être dans aucune.

[1] Quant à l'essence et à la nature de l'unité, il nous faut reprendre la recherche que nous avons effleurée plus haut dans nos Questions, et nous demander ce qu'est l'unité en elle-même, et quelle est l'idée que nous devons nous en faire. L'unité est-elle par elle-même une substance réelle, comme l'ont cru les Pythagoriciens d'abord, et comme Platon le crut après eux? Ou bien plutôt, n'y a-t-il pas une nature servant de support à l'unité? Et ne faut-il pas, pour parler plus clairement de l'unité, se rapprocher davantage des

§ 1. *Dans nos Questions*. Voir plus haut, liv. III, ch. IV. — *Les Pythagoriciens d'abord*. Voir plus haut, liv. I, ch. V, §§ 7 et 8, et 12 et 13. — *Comme Platon*. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 10. — *Une nature*. Le mot de Nature est pris ici, comme souvent ailleurs, dans le sens de substance. — *Servant de support*. C'est la paraphrase du mot grec. — *Des philosophes physiciens*. Ceux de l'École

philosophes physiciens, pour qui l'unité est tantôt l'Amour, tantôt l'Air, et tantôt l'Infini ?

[2] S'il est impossible que jamais un universel quelconque soit une substance réelle, ainsi que nous l'avons démontré dans nos études sur la Substance et sur l'Être; s'il n'est pas possible non plus que l'universel soit une substance, en ce sens qu'il formerait une sorte d'unité en dehors de la pluralité, puisque l'universel n'est qu'un terme commun; et si, enfin, il n'est qu'un simple attribut, il est tout aussi clair que l'unité ne peut pas être non plus une substance; car l'Être et l'Un sont, de tous les attributs, ceux qui sont les plus généraux. [3] Il s'ensuit que les genres ne sauraient être des natures, et des substances séparées de tout le reste, et que l'unité ne peut pas davantage être un genre ; et cela, par les mêmes raisons qui font que l'Être, non plus que la substance universelle, n'en est

d'Ionie, et aussi Empédocle. Anaximène et Anaximandre.

§ 2. *Dans nos études.* Voir plus haut, liv. VII, ch. XIII, § 4. — *Que l'universel soit une substance en ce sens...* Le texte est assez embarrassé, et il est difficile d'en tirer un sens plus net que celui que je donne. La pensée générale est d'ailleurs très claire : « L'universel, qui est une forme commune, n'est jamais qu'un attribut; il ne peut être une substance ». — *L'unité ne peut pas être non plus une substance.* L'Un et l'Être sont les termes les plus universaux possible; ils s'appliquent à toutes les substances; mais ils n'ont eux-mêmes rien de substantiel.

§ 3. *Les genres.* En effet, les genres sont des universaux plus ou moins étendus; mais ils ne peuvent jamais être des substances. — *Que la substance universelle.* J'ai ajouté l'épithète.

pas un davantage. On peut ajouter que ceci doit s'appliquer de même à tout nécessairement. L'Être et l'Un ont autant d'acceptions diverses l'un que l'autre; et de même que, dans l'ordre des qualités, tout aussi bien que dans l'ordre des quantités, l'Un est une certaine chose, et qu'il y a en outre une certaine nature, il est évident aussi qu'il faut, d'une manière générale, étudier l'Un comme on étudie l'Être, sans se contenter de dire, d'une manière insuffisante, que la nature de l'Un est d'être ce qu'elle est. [4] Certainement, pour les couleurs, l'Un est une couleur; et, par exemple, c'est le blanc, si l'on admet que c'est du blanc et du noir que se forment toutes les autres couleurs, le noir étant la privation du blanc, comme l'obscurité est la privation de la lumière; car l'obscurité n'est que cela. Par exemple, si les êtres étaient des cou-

d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *A tout nécessairement.* Le texte n'est pas plus précis; mais si l'on s'en rapporte à ce même commentaire, « A tout », veut dire ici : « A toutes les catégories », à celle de la substance aussi bien qu'à toutes les autres.

§ 4. *Certainement pour les couleurs.* On peut trouver, avec Alexandre d'Aphrodise, que ces pensées ont peu de liaison entre elles. — *Car l'obscurité n'est que cela.* M. Schwegler pense que c'est là une glose, et je ne puis que partager son opinion.— *Si les êtres étaient des couleurs.* L'hypothèse a quelque chose de singulier; et il eût été facile de présenter la pensée sous une forme plus directe. — *Une unité d'une certaine espèce.* C'est-à-dire que l'Un serait alors une certaine réalité substantielle, et non une abstraction. — *Ou d'intervalles musicaux.* Paraphrase et explication du mot Dièse. Voir

leurs, les êtres formeraient aussi un certain nombre. Mais un nombre de quoi? Évidemment un nombre de couleurs; et l'unité serait alors une unité de certaine espèce ; ce serait, par exemple, le blanc. De même encore, si les êtres étaient des sons, ils seraient toujours un nombre; mais ce serait un nombre de dièses ou d'intervalles musicaux, et leur essence ne serait pas le nombre. L'unité serait, dans ce cas, quelque chose dont l'essence ne serait pas d'être une unité, mais d'être un dièse. De même encore, si les articulations du langage étaient les éléments des choses, les êtres seraient encore un nombre de sons, et l'unité serait une lettre, une voyelle ou une consonne. Si c'étaient des figures rectilignes qui formassent les êtres, l'être serait un nombre de figures, et l'Un serait le triangle. Même raisonnement pour tous les autres genres.

[5] On le voit donc : quoique, dans les modifications que les choses peuvent offrir, qualités, quantités, mouvement, il y ait des nombres, et

plus haut, ch. I, § 14.— *Une voyelle ou une consonne.* J'ai emprunté cette glose au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Serait le triangle.* Parce qu'on suppose que le triangle est l'origine de toutes les autres figures, en tant que la plus simple de toutes, puisqu'on ne peut circonscrire l'espace avec moins de trois lignes. — *Pour tous les autres genres.* Ici le mot de Genres est pris pour celui de Catégories.

§ 5. *Dans les modifications.* C'est-à-dire, dans les catégories autres que celle de la substance, bien qu'il n'y en ait ici que trois d'énumérées. — *On y distingue cependant.* Le texte n'est pas

que, dans toutes aussi, il y ait une certaine unité, on y distingue cependant leur nombre et l'unité de chacune d'elles, sans que d'ailleurs ce nombre soit la substance de la chose. Il en résulte qu'il doit en être absolument de même pour la catégorie des substances, puisque c'est là une condition qui s'étend à tout. Ainsi, dans tout genre quelconque, l'unité est bien une nature d'une certaine espèce, sans que cependant l'unité soit jamais à elle seule la nature de quoi que ce soit. Mais, de même que, dans l'ordre des couleurs, l'unité qu'on y peut chercher est aussi une couleur, qui est Une et particulière, de même aussi, pour l'ordre de la substance, on ne peut chercher dans la substance qu'une substance Une aussi, et individuelle; et c'est là toute l'unité elle-même.

[6] Ce qui prouve bien qu'à certains égards l'Être et l'Un se confondent, c'est d'abord que l'unité accompagne et suit toujours les catégo-

aussi formel; mais c'est le sens qu'indique le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Pour la catégorie des substances.* Le texte dit simplement « Pour les substances ». — *Qui s'étend à tout.* Voir plus haut, § 3. Dans la substance, l'unité ne se confond pas avec la substance même, et elle n'est qu'un attribut de cette substance. Donc, il en doit être de même dans toutes les catégories, et réciproquement. — *Et particulière... et individuelle.* J'ai ajouté ces mots pour mieux fixer le sens du mot « Une », qui est seul dans le texte. Voir la fin du § 6.

§ 6. *L'Être et l'Un se confondent.* Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 6. — *Substantiellement.* J'ai ajouté ce mot. — *Sa qualité.*

ries diverses tout comme l'Être, et qu'elle n'est cependant non plus dans aucune, ni dans la catégorie qui exprime ce qu'est substantiellement la chose, ni dans celle qui exprime sa qualité, mais que l'Un y est absolument comme y est l'Être. En second lieu, ce qui prouve l'identité de l'Être et de l'Un, c'est qu'on n'ajoute absolument aucun attribut de plus à l'homme en disant Un homme, de même que le mot Être n'ajoute rien à la substance, à la qualité, à la quantité; et que être Un revient tout à fait à dire que l'Être est particulier et individuel.

Aristote n'énumère ici que deux catégories; mais il est bien entendu que cette observation s'applique également à toutes les autres. — *Ce qui prouve l'identité de l'Être et de l'Un.* Le texte n'est pas aussi formel; mais j'ai dû le préciser davantage, parce que je n'ai pas voulu faire une phrase trop longue. — *Particulier et individuel.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte grec.

CHAPITRE III

Opposition de l'unité et de la pluralité ; la première répondant à l'indivisible ; et la seconde, au divisible ; caractères de l'unité ; caractères de la pluralité ; l'identité, la ressemblance et l'égalité ; le même et l'autre ; différent et hétérogène ; nuances diverses de toutes ces expressions ; les choses ne peuvent différer que par le genre ou l'espèce ; les contraires ne sont au fond que des différences ; résumé de ces théories, indiquées déjà ailleurs.

[1] Il y a plusieurs nuances d'opposition entre l'unité et la pluralité, et l'une de ces nuances est celle où l'unité et la pluralité sont opposées l'une à l'autre, comme le sont l'indivisible et le divisible ; et c'est ainsi qu'on appelle pluralité ce qui est divisé ou est divisible, tandis qu'on appelle unité ce qui est indivisible ou n'est pas divisé. [2] Or, les oppositions étant au nombre de quatre, et l'Unité et la Pluralité ne pouvant être considérées comme privation l'une de l'autre, l'unité et la pluralité ne peuvent être contraires

§ 1. *Plusieurs nuances d'opposition.* Aristote distingue ici, comme plus bas, entre les Contraires et les Opposés. Le terme d'Opposés est général ; celui de Contraires n'exprime qu'une espèce. Voir les *Catégories*, ch. x, p. 109 de ma traduction ; voir aussi plus haut, liv. V, ch. x.

§ 2. *Étant au nombre de quatre.* Voir les *Catégories*, loc. cit. — *Ne pouvant être considérées.* Quelques manuscrits et le commentaire d'Alexandre

entre elles, ni comme la contradiction, ni comme les termes appelés Relatifs. Mais l'unité s'exprime et se démontre par son contraire, l'indivisible par le divisible, attendu que la pluralité est plus accessible à nos sens, comme le divisible l'est plus aussi que l'indivisible. Par suite, la pluralité est, par sa notion, antérieure à l'indivisible, à cause de la perception que nous en avons.

3 Quant à l'unité, ses caractères sont, ainsi que nous les avons décrits dans la *Classification des Contraires*, l'égalité, la similitude et l'identité; ceux de la pluralité sont, la diversité, la dissemblance et l'inégalité. Le mot d'Identité peut présenter plusieurs nuances; et la première de de ces nuances, c'est l'identité numérique, comme nous la nommons quelquefois. Puis, il y

d'Aphrodise donnent cette leçon; M. Bonitz l'adopte dans son texte; M. Schwegler ne l'a pas admise dans le sien, tout en l'approuvant dans ses notes. — *Par sa notion.* Le texte n'est pas plus précis, et le terme dont il se sert est très vague.

§ 3. *Dans la Classification des Contraires.* Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 8. Alexandre d'Aphrodise pense que la citation faite ici se réfère au *Traité du Bien;* comme ce traité n'est pas parvenu jusqu'à nous, il est difficile de juger si cette référence est exacte; mais il semble bien qu'elle peut se rapporter aussi au passage du livre IV, où il est également question de l'unité et de la pluralité. La *Classification des Contraires* doit sans doute se confondre avec le *Choix des Contraires.* Voir la note sur cette indication au livre IV, ch. II, § 8.

§ 3. *Et la première de ces nuances.* Le texte n'est pas aussi précis. J'ai adopté la leçon recommandée par M. Bonitz, et qu'il tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *De la notion.* Ou « de la Définition ».

l'identité de ce qui est Un, à la fois sous le rapport de la notion et du nombre. Et c'est ainsi, par exemple, que vous êtes Un et identique à vous-même : c'est l'identité de ce qui est Un spécifiquement et numériquement. La troisième idée, les choses sont identiques encore quand la définition de leur substance première est Une et la même. Par exemple, toutes les lignes droites égales sont appelées identiques, de même que le sont entre eux les quadrilatères égaux à angles égaux, quoique d'ailleurs ils puissent être aussi nombreux qu'on le voudra. Dans tous ces cas, c'est leur égalité qui constitue leur unité.

On appelle Semblables les choses qui, sans être identiquement les mêmes, et tout en ayant entre elles une différence quant à leur substance constitutive, sont de la même espèce. Par

— *Que vous êtes Un et identique à vous-même.* L'exemple est peut-être assez singulièrement choisi.

§ 4. *La troisième idée.* J'ai marqué ces distinctions beaucoup plus que ne le fait le texte, qui se contente de formules et d'indications légères. Mais le sens est toujours très-clair. — *De leur substance première.* La notion de substance doit être entendue [illegible] dans le sens de Nature. — *Les lignes droites égales.* J'ai dû modifier un peu ce passage, comme le fait M. Bonitz ; et il ne faut pas, en effet, distinguer ici entre les quadrilatères égaux et les quadrilatères à angles égaux ; c'est parce qu'ils se confondent qu'on peut les appeler identiques. Cette leçon s'appuie encore sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 5. *On appelle Semblables.* Voir plus haut, § [illegible]. — *Sont de la même espèce.* Cette première nuance de la similitude est empruntée aux Mathématiques. —

exemple, un quadrangle plus grand est semblable à un plus petit; et les droites inégales sont semblables entre elles; mais si elles sont semblables, elles ne sont pas cependant tout à fait identiques et les mêmes. On nomme encore Semblables les choses d'espèce identique, et qui, susceptibles de plus et de moins, ne présentent cependant ni de moins ni de plus. Les choses sont encore appelées Semblables quand elles ont une même qualité, et qu'elles sont en outre d'une seule et même espèce. Par exemple, de deux objets dont l'un est très blanc et l'autre moins blanc, on dit qu'ils sont semblables par cela seul que l'espèce de leur couleur est Une et même. [6] On appelle encore Semblables des choses qui ont plus de points d'identité que de différence, soit d'une manière absolue, soit du moins dans l'apparence qu'on a sous les yeux. Ainsi, l'on dit que l'étain est semblable à l'argent, et que l'or ressemble au feu, par sa couleur jaune et rougeâtre.

Susceptibles de plus et de moins. Il eût été utile de citer ici un exemple pour éclaircir la pensée. — *D'une seule et même espèce.* Il semble que ceci soit une répétition de ce qui précède.

§ 6. *Que l'étain.* Ou « le plomb ». — *Semblable à l'argent.* La leçon ordinaire ajoute : « ou à l'or ». Comme Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté ces mots, M. Bonitz pense qu'il faut les rejeter. J'ai suivi son avis ; et il me paraît, comme à lui, que cette addition gêne la suite entière de la pensée, loin de l'éclaircir, bien que tous les manuscrits la donnent. — *Rougeâtre.* Le mot grec est presque identique à celui de Feu ; je n'ai pu con-

[7] Par une conséquence évidente, les expressions d'Autre et de Dissemblable ont également plusieurs acceptions. L'Autre est opposé au Même, parce que tout relativement à tout est, ou le même, ou autre. L'expression d'Autre s'emploie encore lorsqu'entre deux choses la matière n'est pas la même, mais que la définition est pareille. C'est ainsi que vous êtes Autre que votre voisin, et que votre voisin est Autre que vous. Il y a de plus une troisième acception du mot Autre à l'usage des Mathématiques. Ainsi, toutes les fois qu'on peut appliquer l'appellation d'Un et d'Être, on peut appliquer de la même manière l'appellation d'Autre ou d'Identique, pour tout dans son rapport avec tout.

[8] Car il n'y a pas précisément de contradiction entre Même et Autre. Aussi cette expression d'Autre ne peut-elle pas s'appliquer à des choses qui ne sont pas, et qu'on nie, puisque de celle-là

server cette ressemblance étymologique dans notre langue.

§ 7. *D'Autre et de Dissemblable*. Expressions qui sont opposées à celles d'Identique et de Semblable. — *Entre deux choses*. J'ai ajouté ces mots, qui sont utiles pour éclaircir la pensée. — *A l'usage des Mathématiques*. Voir plus haut, § 5. L'auteur eût bien fait de donner ici un exemple spécial de l'emploi du mot Autre en Mathématiques.

§ 8. *Il n'y a pas*... Tout ce paragraphe est obscur, parce que le texte n'emploie que des pronoms neutres, dont la détermination est indécise. J'ai dû être plus précis; mais je ne suis pas sûr d'avoir complètement saisi le sens. La contradiction est la négation et l'affirmation d'une même chose, et il faut nécessairement que l'un des deux membres soit vrai. Dans l'opposition, l'alternative n'est pas nécessaire

on dit seulement qu'elles ne sont pas les mêmes. Mais le mot d'Autre s'applique toujours à ce qui est, parce que l'Un et l'Être ne peuvent de leur nature qu'être Un, ou n'être pas Un. Voilà donc comment les expressions d'Autre et de Même peuvent être opposées entre elles.

[9] Il ne faut pas d'ailleurs confondre Différent et Autre. L'Autre et l'objet relativement auquel il est autre, ne sont nécessairement Autres qu'en un seul point particulier, puisque l'objet est dans tout ce qu'il est Autre ou Identique. Au contraire, un objet qui est Différent de quelque autre objet en diffère à un certain égard; et il y a, par conséquent, un certain même point relativement auquel les deux objets offrent de la différence. Ce point d'identité est, ou le genre, ou l'espèce. C'est qu'en effet ce qui est différent ne peut jamais différer que par le genre ou l'espèce: par le genre, quand les deux objets n'ont pas

— *Et qu'on nie.* J'ai ajouté ces mots, que justifie le contexte. On peut d'ailleurs trouver que cette distinction est un peu subtile. Ce qui n'est pas le même est autre; et réciproquement. Seulement Autre paraît avoir plus d'extension. Une chose peut n'être pas la même qu'une autre, tout en en étant fort rapprochée; Autre indique une différence absolue. C'est en partie ce qu'explique le paragraphe suivant, en comparant les deux expressions d'Autre et de Différent.

§ 9. *Différent et Autre.* La nuance est délicate; mais elle est juste, quoiqu'elle soit peut-être plus marquée dans la langue grecque que dans la nôtre. — *Comme, par exemple.* Il eût été possible de donner à l'exemple cité une forme moins générale et plus claire, en le précisant davantage. — *L'opposition par contraires.* Le texte dit en un

une matière commune, et qu'il n'y a pas entre eux possibilité de génération réciproque de l'un par l'autre; comme, par exemple, tous les objets qui appartiennent à une autre classe de catégorie; par l'espèce, pour les objets qui ont le même genre. On entend ici par le genre ce en quoi les objets qui diffèrent, reçoivent, sous le rapport de la substance, la même appellation. Les contraires sont différents, et l'opposition par contraires n'est qu'une sorte de différence.

10 Que tout ce que nous venons d'exposer soit exact, c'est ce dont on peut se convaincre par l'induction. Toutes les choses qui sont différentes entre elles paraissent aussi être les mêmes à certains égards; et non-seulement elles sont Autres d'une manière générale, mais tantôt elles sont Autres par le genre, tantôt elles sont dans la même classe de catégorie, de telle sorte qu'elles sont à la fois Autres dans le même genre et les

seul mot : « la Contrariété »; d'ailleurs notre langue peut permettre l'emploi de ce terme. M. Bonitz pense que cette dernière phrase : « Les contraires sont différents, etc., » est une interpolation. Il ne propose pas cependant de la supprimer.

§ 10. *Toutes les choses qui sont différentes.* Toute cette fin du chapitre présente des obscurités inintelligibles dans le texte ordinaire. M. Bonitz a proposé des rectifications qu'il appuie sur le le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui a eu certainement sous les yeux une leçon différente de celle que nous avons aujourd'hui. — *A certains égards.* J'ai ajouté ces mots, que le § 9 justifie, et qui sont indispensables pour éviter une apparence de contradiction. — *D'une manière générale.* Même observation. — *Les mêmes par le genre.* La leçon vulgaire dit

Mêmes par le genre. Mais nous avons expliqué ailleurs à quelles conditions les choses sont d'un même genre, ou d'un genre Autre.

CHAPITRE IV

L'opposition par contraires est la plus grande différence possible; c'est la différence parfaite et finie; définition de cette différence; elle a lieu surtout dans les genres et les espèces; nuancés diverses de l'opposition par contraires: la contradiction, la privation, l'opposition par contraires, et les relatifs; distinction de la privation et de la contradiction; rapports de ces deux termes; privation absolue ou partielle; le contraire est toujours la privation de l'autre contraire.

[1] Comme les choses qui diffèrent entre elles peuvent offrir plus ou moins de différence, il doit dès lors y avoir une différence qui soit la plus grande différence possible. Celle-là, je l'appelle la Contrariété, l'opposition des contraires. On peut s'assurer par l'induction que c'est bien

« Les mêmes par l'espèce ». — *Ailleurs*. Voir plus haut, liv. V, ch. x.

§ 1. *La Contrariété, l'opposition des contraires*. Il n'y a qu'un seul mot du texte, celui de Contrariété, auquel j'ai ajouté une paraphrase qui l'explique. — *Par l'induction*. C'est-à-dire, en considérant toutes les espèces possibles de différence les unes après les autres, et c'est ce que fait l'auteur dans ce qui suit. — *Naître et venir des contraires*. Par le changement qui s'opère entre eux, le blanc devient noir; et à

là, en effet, la plus grande de toutes les différences possibles. C'est que les choses qui sont de genre différent n'ont pas moyen de marcher les unes vers les autres; elles ont toujours de plus en plus de distance entre elles, et elles ne sont jamais susceptibles de se rencontrer. Mais, quand les choses ne diffèrent qu'en espèces, elles peuvent naître et venir des contraires, qui sont les points extrêmes. Or, la distance des extrêmes est la plus grande qu'on puisse imaginer; et c'est précisément celle que les contraires nous présentent.

[2] Ce qu'il y a de plus grand dans chaque genre peut être regardé comme parfait et fini. Car le plus grand est ce qui ne peut être surpassé; et le parfait, le fini, c'est ce en dehors de quoi il n'y a plus rien à concevoir. La différence parfaite et finie atteint une fin, de même que l'on dit, de tout ce qui atteint sa fin, qu'il est fini et parfait. En dehors de la fin, il n'y a plus rien; car en toute chose, la fin est le dernier terme; elle comprend et renferme tout le reste. Aussi, n'y a-t-il plus rien en dehors de la fin; et le

son tour, le noir devient blanc, parce que le blanc et le noir sont deux espèces dans le genre Couleur, et que l'un peut passer à l'autre dans un même sujet. Voir plus loin, liv. XI, ch. XII, § 11; voir aussi plus haut liv. V, ch. X.

§ 2. *Parfait et fini.* Il n'y a dans le texte qu'un seul mot, qui a les deux sens. Voir plus haut, liv. V, ch. XVI. — *Elle comprend et renferme.* Le grec n'a qu'un seul mot qui peut avoir cette double signification.

fini, le parfait, n'a-t-il plus besoin de quoi que ce soit.

[3] Ceci donc montre bien que la contrariété est une différence finie et parfaite. Mais, comme le mot de Contraires peut être entendu dans plusieurs acceptions diverses, la différence sera conséquemment parfaite dans la mesure où le sont les contraires eux-mêmes. Ceci posé, il est évident qu'un seul et unique contraire ne peut avoir plusieurs contraires. C'est qu'en effet il n'est pas possible qu'il y ait quelque chose de plus extrême que l'extrême. Il n'est pas davantage possible qu'une seule et unique distance ait plus de deux extrémités. D'une manière générale, si la contrariété est une différence, comme toute différence ne peut avoir que deux termes, il s'ensuit que la différence parfaite et finie doit également n'en avoir que deux.

[4] Il faut, en outre, que toutes les autres définitions des contraires s'appliquent aussi avec vérité

§ 3. *La différence sera conséquemment parfaite.* Le texte n'est pas aussi précis. — *Un seul et unique contraire.* Même observation. — *D'une manière générale....* M. Bonitz blâme toute cette fin du §, qu'il trouve peu démonstrative; et il pense que Aristote aurait pu la supprimer, parce que, dit-il, de ce que la différence n'exige que deux termes, mais qu'elle peut en avoir davantage, il ne s'ensuit pas nécessairement que la contrariété n'en ait aussi que deux. On peut répondre que la contrariété étant la différence par excellence, elle a le caractère éminent de la différence; et elle se contente de deux termes, qui sont les extrêmes.

§ 4. *A cette différence.* J'ai ajouté ces mots, qui me semblent indispensables. — *Que cel-*

à cette différence, puisque la différence parfaite et finie est celle qui diffère le plus. Or, il ne peut pas y avoir d'autres différences que celles du genre et de l'espèce, puisqu'il a été démontré qu'il n'y a pas de différence possible pour des choses qui sont hors du genre. Ainsi, la différence la plus grande possible est précisément dans le genre; et les termes qui, dans un même genre, diffèrent le plus, ce sont les contraires; leur plus grande différence est la différence parfaite et finie. Les choses qui, dans un même sujet capable de les recevoir, diffèrent le plus, sont contraires entre elles; car les contraires ont une seule et même matière. [5] On appelle encore contraires les choses qui diffèrent le plus dans la même puissance, dans la même possibilité d'être; car il n'y a qu'une seule et unique science pour un seul et unique genre, dans les choses

les du genre et de l'espèce. On pourrait trouver qu'il y a ici une sorte de contradiction, puisque les contraires ne peuvent être que dans l'espèce, et qu'ils doivent nécessairement avoir le même genre, comme le fait remarquer M. Bonitz; mais relativement à un genre supérieur, les genres subordonnés ne sont que des espèces; et le mot de Genre n'aurait pas dans ce passage d'autre sens que celui d'Espèce. Les phrases qui suivent semblent le prouver. — *Une seule et même matière.* C'est-à-dire, un seul et même sujet, qui tour à tour reçoit les contraires, lesquels changent ses qualités sans changer sa substance.

§ 5. *La même puissance... la même possibilité.* Il n'y a qu'un seul mot dans le grec. — *Une seule et unique science.* C'est-à-dire que l'on connait à la fois les deux contraires; car l'un fait connaître l'autre. — *Pour un seul et unique genre.* Le mot de

[5] où la différence parfaite est la plus grande possible.

[6] La première des Contrariétés, c'est celle de la possession et de la privation. Mais il ne faut pas entendre ici toute privation sans exception; car ce mot a bien des sens; il ne faut comprendre que la privation parfaite et finie. C'est de ces deux contraires, privation et possession, que tous les autres tirent leur appellation : les uns, parce qu'ils possèdent telle ou telle qualité; les autres, parce qu'ils agissent ou tendent à agir; d'autres enfin, parce qu'ils acquièrent, ou perdent, les contraires en question, ou des contraires différents. [7] Si l'on comprend sous le nom d'Opposés, la contradiction, la privation, la contrariété et les relatifs, la première de toutes ces oppositions, c'est la contradiction; car il n'y a pas d'intermédiaire possible pour la contradiction, tandis qu'il peut y en avoir pour les con-

Genre a ici le même sens que plus haut; considéré relativement aux contraires, ce n'est qu'une espèce, ou, si l'on veut, un genre subordonné à un genre supérieur.

§ 6. *La première des Contrariétés.* Le mot de Première a ici le sens de Principale; c'est la contrariété la plus forte, et c'est de celle-là que dérivent toutes les autres. — *Possession.... privation.* Voir plus haut, liv. V, ch. XX et ch. XXII. — *Parfaite et finie.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; voir plus haut, § 2. — *Ces deux contraires, privation et possession.* J'ai ajouté, Privation et Possession, qui ne sont pas dans le texte.

§ 7. *Sous le nom d'Opposés.* Sur la différence des Opposés et des Contraires, voir les *Catégories*, ch. X, p. 109 et suivantes de ma traduction. — *La première de toutes ces oppositions.*

traires; et c'est par là évidemment que la contradiction doit être distinguée des contraires. Quant à la privation, elle est bien une sorte de contradiction; car, lorsqu'un objet ne peut jamais avoir une certaine qualité, ou qu'étant fait naturellement pour l'avoir, il ne l'a pas, il en est privé, soit d'une manière absolue, soit d'une certaine manière, qui limite la privation qu'il subit.

[8] Ici aussi, les acceptions du mot Privation sont nombreuses, comme nous l'avons démontré ailleurs. Par conséquent, la privation est une contradiction, ou une impuissance, de certaine espèce déterminée, ou impliquée dans le sujet même qui la subit. Il n'y a donc pas de moyen terme dans la contradiction Loin de là, il est possible qu'il y en ait dans certains cas de privation. Ainsi, tout est égal, ou n'est pas égal; mais tout n'est pas égal ou inégal, l'égalité ou l'inégalité n'ayant lieu que dans l'objet qui est d'abord susceptible d'égalité.

Dans les *Catégories*, la contradiction ne vient qu'en dernier lieu; d'ailleurs, la théorie est la même, quoique l'ordre soit un peu différent. Mais en disant « La première », Aristote veut peut-être dire simplement que c'est l'opposition dont il s'occupera en premier lieu.

§ 8. *Ailleurs.* Voir plus haut, liv. V, ch. XXII. — *Est égal ou n'est pas égal.* C'est une contradiction. Si l'on procède par affirmation et négation, il n'y a pas d'intermédiaire possible. — *Égal ou inégal.* Ce sont des contraires; ce n'est pas une contradiction; mais ici la nuance est si faible qu'on a peine à la distinguer et qu'elle peut paraître bien subtile.

[9] Si donc les productions matérielles des choses viennent des contraires, et si elles viennent toujours, soit de l'espèce et de la possession effective de l'espèce, soit d'une certaine privation de l'espèce et de la forme, il en résulte évidemment que toute Contrariété est bien une sorte de privation, mais que cependant toute privation n'est pas absolument une Contrariété.

[10] Cette distinction tient à ce que le mot de Privé, appliqué à un objet, peut avoir de nombreuses acceptions. Les termes extrêmes d'où viennent les changements sont des contraires proprement dits; et c'est ce dont on peut s'assurer par l'induction. Toute opposition par contraires présente la privation de l'un des deux contraires; mais tous les cas ne sont pas identiques. Ainsi, l'inégalité est la privation de l'égalité; la ressemblance est la privation de la dissemblance, comme le vice est la privation de la vertu. Mais voici la différence, que nous avons déjà signalée. Tel objet est simplement et absolument privé de telle ou telle qualité; tel autre n'en est privé qu'à un certain moment, et à un

§ 9. *Une sorte de privation.* Voir plus haut, § 6. — *Toute privation n'est pas absolument une Contrariété.* Il peut y avoir des degrés, ou des intermédiaires, dans la privation; il n'y en a pas pour les contraires. C'est ce qui est expliqué dans le § suivant, sans que l'explication soit bien claire.

§ 10. *Cette distinction.* Le texte n'est pas aussi précis. — *Par l'induction.* Voir plus haut, ch. III,

certain égard, par exemple, à un certain âge, ou dans une partie maîtresse, ou dans toutes les parties.

11 Voilà comment, dans certains cas, il y a des intermédiaires possibles : l'homme, par exemple, pouvant n'être, ni bon, ni mauvais; et comment, dans certains cas, il ne peut pas y avoir aucun intermédiaire: par exemple, il faut nécessairement qu'un nombre soit pair, ou impair. Enfin, il y a aussi des contraires qui ont un sujet déterminé, et d'autres qui n'en ont pas.

12 En résumé, on voit que toujours l'un des deux contraires est énoncé sous forme de privation de l'autre. Cela suffit quand il s'agit des primitifs et des genres des contraires, tels que sont l'unité et la pluralité; et c'est à ceux-là que se ramènent définitivement tous les autres.

§ 10. — *A un certain égard.* Voir plus haut, § 7.

§ 11. *Ni bon ni mauvais.* Parceque le bien et le mal n'ont pas de limites précises. — *Ont un sujet déterminé.* Il semble que ceci n'est pas une addition à ce qui précède ; ce serait plutôt un résumé; car c'est précisément parce que le bien et le mal ne sont pas rigoureusement déterminés, qu'ils peuvent avoir des intermédiaires, tandis que tout nombre doit nécessairement être, ou pair, ou impair. M. Bonitz propose ici un léger changement, qu'il appuie de l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise, et qui justifie tout à fait l'explication que je donne. Au lieu de : « Enfin il y a aussi des contraires », il faudrait traduire, « parce qu'il y a des contraires ».

§ 12. *Sous forme de privation.* Voir plus haut, § 6. — *L'unité et la pluralité.* Voir plus haut, ch. III. Toute cette discussion est bien peu méthodique.

CHAPITRE V

De l'opposition de l'unité et de la pluralité ; de l'opposition de l'égal au plus grand et au plus petit ; manières diverses de concevoir la relation de l'égal aux deux autres termes ; l'égal est la négation privative des deux, puisqu'il n'est l'égal, ni de l'un, ni de l'autre ; application de cette théorie aux couleurs différentes ; pour être réellement opposées et avoir un intermédiaire, les choses doivent être dans le même genre.

[1] Comme c'est toujours un seul contraire qui est opposé à un seul contraire, on peut se demander comment l'unité peut être opposée à la pluralité, et comment l'égal est opposé au grand et au petit. Dans une opposition, on énonce toujours laquelle des deux qualités la chose possède : par exemple, on dit que la chose est blanche, ou noire ; qu'elle est blanche, ou qu'elle n'est pas blanche. Mais nous ne disons pas que l'objet est un homme, ou qu'il est blanc, à moins que nous ne le disions dans une hypo-

§ 1. *Être opposée.* Il ne faut pas perdre de vue la distinction de Contraire et d'Opposé. Un contraire n'a jamais qu'un contraire ; mais dans une opposition, il peut y avoir une alternative, si on l'exprime dans la forme qu'on donne à sa pensée. — *L'égal est opposé au grand et au petit.* Mais l'égal n'est pas le contraire de l'un et de l'autre à la fois. — *Blanche ou noire.* C'est la contrariété. — *Blanche.... pas blanche.* C'est la contradiction. — *Est un homme, ou qu'il est blanc.* Parce que là il n'y a pas

thèse particulière, comme, par exemple, quand on demande si Cléon est venu, ou si c'est Socrate. [2]Cette dernière forme d'interrogation n'est nécessaire dans aucun genre d'opposition ; mais voici d'où elle est venue. Il n'y a que les opposés qui ne puissent pas coexister ; et c'est là ce qu'on admet aussi dans la forme d'expression qu'on emploie, quand on demande lequel des deux est venu ; car s'il se pouvait qu'ils vinssent tous les deux à la fois, la question ne serait que ridicule. Mais si effectivement ils ont pu venir tous deux en même temps, on retombe alors également dans l'antithèse de l'unité et de la pluralité, et l'on demande par exemple : « Sont-ils venus « tous les deux ? Ou est-ce un seul des deux « qui est venu ? »

[3]Ainsi, dans les opposés, il s'agit toujours d'une alternative qu'on examine entre deux termes ; mais ce terme cherché peut être plus

d'opposition, pas plus qu'il n'y en a entre Cléon et Socrate.

§ 2. *Cette dernière forme d'interrogation.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Mais voici d'où elle est venue.* « D'où » signifie la forme ordinaire de l'opposition, où il n'y a qu'un seul terme en regard d'un seul terme. — *Mais si effectivement.* Le texte n'est pas aussi développé ; mais j'admets la ponctuation proposée par M. Bonitz, qui ne consiste que dans le déplacement d'une virgule. Le sens qu'il donne, et que j'adopte, est conforme à celui que donne le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Sont-ils venus tous les deux ? Ou est-ce....* Il y a là une alternative régulière.

§ 3. *La nature de l'opposition de l'Égal.* — Il semble que l'égal soit également contraire au plus

grand, ou plus petit, ou égal. Ceci admis, quelle est la nature de l'opposition de l'Égal relativement aux deux termes de plus Grand et de plus Petit? L'égal ne peut pas être contraire à l'un des deux seulement, et il ne peut pas l'être davantage aux deux à la fois. Pourquoi en effet serait-il contraire plutôt au plus grand, ou plutôt au plus petit? [4] Mais, en outre, l'égal est encore contraire à l'inégal; de telle sorte qu'il aurait de cette façon plusieurs contraires, au lieu d'un seul. Mais si l'inégal a le même sens à la fois par rapport aux deux, c'est qu'il est opposé aussi aux deux. Cette solution alors vient à l'appui des philosophes qui prétendent que l'inégal est le nombre Deux. Mais il en résulte que, de cette façon, une seule et unique chose serait contraire à deux choses, ce qui est impossible. [5] D'un autre côté, on pourrait croire que l'égal est l'in-

grand et au plus petit, et que par suite il ait deux contraires à la fois. Cette question peut paraitre bien subtile, et l'utilité n'en est pas frappante. — *Aux deux à la fois.* Parce qu'une chose n'a jamais qu'un contraire.

§ 4. *Plusieurs contraires.* L'égal aurait en effet trois contraires : d'abord le grand et le petit, et en outre l'inégal. — *Le même sens par rapport aux deux.* C'est-à-dire : Si l'Inégal est inégal au plus petit, aussi bien qu'au plus grand pris ensemble; et alors l'Inégal est opposé à la fois au plus grand et au plus petit, qui, tous deux réunis, ne forment qu'un seul membre de l'opposition. — *Des philosophes qui prétendent.* M. Bonitz pense que l'auteur veut désigner les Platoniciens. Je ne saurais préciser à quel passage de Platon ceci peut faire allusion. Alexandre d'Aphrodise ne donne sur ce point aucune lumière.

§ 5. *L'égal est l'intermédiaire.*

termédiaire du grand et du petit. Mais une contrariété ne peut évidemment jamais être un intermédiaire, et il suffit pour s'en convaincre de consulter la définition. En effet, la contrariété ne saurait être parfaite et finie, si elle est l'intermédiaire entre deux choses ; et c'est plutôt elle-même qui contiendrait un intermédiaire. [6]Reste donc à dire que cette opposition de l'égalité est, ou une négation, ou une privation. Il est clair que cette opposition ne peut avoir lieu relativement à l'un des deux seulement ; car pourquoi serait-elle applicable plutôt au grand qu'au petit? Elle est donc la négation privative des deux à la fois. Voilà pourquoi l'alternative doit toujours être posée pour les deux, et jamais pour l'un des deux séparément. Et par exemple, on ne dira pas : L'objet est-il plus grand, ou est-il égal? Est-il égal, ou est-il plus petit? Mais il faudra toujours énoncer les trois termes. Toutefois, ce n'est pas là une privation absolument nécessaire ; car ce qui n'est, ni plus grand, ni

Il vient d'être démontré que l'égal n'est point le contraire, ni du petit, ni du grand ; on veut démontrer ici qu'on ne peut pas le prendre pour leur intermédiaire. L'égal n'est pas une moyenne entre l'un et l'autre. — *Parfaite et finie*. Voir plus haut ch. IV, § 3.

§ 6. *Ou une négation, ou une privation*. Voir plus haut, ch. IV, § 7. — *La négation privative*. C'est l'expression même du texte ; cela revient à dire que l'égal n'est, ni le grand, ni le petit. — *Énoncer les trois termes*. Qui sont l'égal, le plus grand et le plus petit. — *Une privation absolument nécessaire*. Voir plus haut, ch. IV, §§ 10 et 11. — *Que dans*

plus petit, n'est pas toujours égal; mais cette égalité n'a lieu que dans les choses qui sont capables par leur nature d'être grandes ou petites. Ainsi, l'égal est ce qui n'est, ni grand, ni petit, lorsque naturellement il devrait être l'un ou l'autre; et c'est alors qu'il est opposé aux deux, comme leur négation privative.

[7] De là vient aussi qu'il est bien un intermédiaire, comme ce qui n'est, ni bon, ni mauvais, est l'intermédiaire du mauvais et du bon; mais on n'a pas créé là de nom spécial. C'est que chacun des deux termes a plusieurs acceptions différentes, et que le sujet qui les reçoit n'est pas Un. On dit bien plutôt alors que le sujet n'est, ni blanc, ni noir. Même en ceci, il n'y a pas un intermédiaire unique; mais les couleurs auxquelles s'applique privativement cette négation, sont, à certains égards, déterminées, puisque nécessairement la couleur est brune, jaune, ou de

les choses..... Les choses désignées ici sont les quantités, qui sont seules naturellement susceptibles de grandeur et de petitesse.

§ 7. *Qu'il est bien un intermédiaire.* Ceci contredit ce qui est dit plus haut, § 5; et l'on a nié que l'égal pût servir d'intermédiaire entre le grand et le petit, tandis qu'ici on l'affirme. Mais on peut croire que, dans le premier cas, il s'agit des quantités, et que, dans le second passage, la notion d'intermédiaire s'applique à des choses qui ne sont pas réellement des quantités, comme le bien et le mal, le blanc et le noir, etc., etc. — *Ni bon, ni mauvais.* Voir plus haut, ch. IV, § 11, où cet exemple est déjà donné. — *Plusieurs acceptions différentes.* C'est-à-dire que les nuances, soit du bien, soit du mal, peuvent varier

telle autre nuance de ce genre, déterminée précisément.

[8] Par conséquent, ce n'est pas une objection sérieuse que de dire que, à ce compte, tout pourrait également être qualifié d'intermédiaire, et qu'ainsi on pourrait soutenir, par exemple, qu'entre une chaussure et une main, il y a un intermédiaire qui n'est, ni main, ni chaussure, de même que ce qui n'est, ni bon, ni mauvais, est l'intermédiaire du bien et du mal; et l'on en conclurait que tout peut avoir, de la même façon, un intermédiaire quelconque. Mais cette conséquence n'a rien de nécessaire, puisque la négation simultanée des opposés n'a lieu que pour les choses où il y a un intermédiaire véritable, et un certain intervalle naturel. Or il n'y a pas cette différence entre une main et une chaussure ; les deux objets dont on fait ici des négations simultanées, sont dans des genres différents; et, par suite, ils n'ont pas un seul et même sujet.

à l'infini. — *Déterminée précisément.* J'ai ajouté ces mots.

§ 8. *Un intermédiaire qui n'est ni main ni chaussure.* Ce n'est pas là un intermédiaire proprement dit ; c'est une simple négation des deux termes qu'on prétend bien à tort mettre en opposition ; et comme s'exprime Aristote : C'est une négation simultanée. — *Un certain intervalle naturel.* Par exemple, entre le blanc et le noir. Les contraires représentent les deux extrémités d'une ligne, et l'espace continu qui les sépare peut être rempli par une foule d'intermédiaires pour aller de l'un à l'autre. — *Entre une main et une chaussure.* Le texte n'est pas aussi formel ; mais le sens ne peut être douteux. Voir plus haut, ch. IV, § 1.

CHAPITRE VI

Suite de l'opposition de l'unité et de la pluralité ; cette opposition n'est pas absolue ; opposition de Peu et de Beaucoup ; opposition de Un et de Deux ; la première pluralité, c'est Deux ; réfutation d'Anaxagore ; de l'unité et de la pluralité numériques ; leur opposition est celle des relatifs ; rapport de la science à l'objet su ; différence de ce rapport avec le rapport de l'unité à la pluralité ; dans les nombres, l'unité est toujours la mesure.

[1] On peut se poser les mêmes questions en ce qui concerne l'unité et la pluralité ; car si l'on admet que la pluralité soit opposée à l'unité d'une façon absolue, on s'expose à quelques difficultés insurmontables. Alors l'unité deviendrait le Peu, ou le petit nombre, puisque la pluralité est opposée aussi au petit nombre. Puis, le nombre Deux deviendrait une pluralité, puisque le double est plusieurs fois l'Un ; et que c'est là ce qui fait

§ 1. *Les mêmes questions.* Voir plus haut, ch. III et ch. V, ce qui est dit sur l'opposition de l'unité et de la pluralité ; l'auteur revient ici à ce sujet, et il se demande quelle est précisément la nature de l'opposition entre l'unité et la pluralité. Cette opposition ne peut pas être absolue, ni simple ; elle a bien des nuances qu'il faut distinguer. — *Alors l'unité...* Première difficulté. — *Puis, le nombre Deux...* Seconde difficulté. Ces deux difficultés seront résolues plus ou moins bien dans les §§ suivants.

que l'on dit que Deux est le double. [2] Ainsi, l'unité devient le Peu; car relativement à quoi, si ce n'est relativement à l'Un et au Peu, le nombre Deux serait-il une pluralité? Pourrait-il l'être relativement à autre chose, puisqu'il n'y a rien de plus petit que Un et Deux? De plus, si le rapport du long et du court, dans les étendues, est le même que le rapport du Beaucoup et du Peu, dans les nombres, ce qui est Beaucoup est également un grand nombre, de même qu'un grand nombre est pareillement du Beaucoup. Si donc on laisse de côté la différence que peut présenter un continu indéterminé, on doit dire

§ 2. *Serait-il une pluralité?* Alors le nombre Deux, en tant que pluralité, est l'opposé de Un et de Peu; et, par suite, l'unité se confond avec le Peu, puisqu'elle a le même opposé que lui. Voilà l'exposé de la première difficulté; plus loin, viendra la réfutation de cette théorie. — *De plus...* Exposé de la seconde difficulté. — *Ce qui est Beaucoup est un grand nombre* Ces formules peuvent sembler assez bizarres dans notre langue; je crois qu'elles le sont également en grec. J'ai dû les reproduire le moins mal que j'ai pu. La distinction qu'Aristote établit ici est réelle, et les choses qui forment une grande masse sont aussi en grand nombre. — *Un continu indéterminé.* Alexandre d'Aphrodise comprend qu'il s'agit ici d'un continu indéterminé comme l'air, ou l'eau, dont il est question un peu plus bas. On peut dire, en effet, d'un continu de ce genre qu'il y en a beaucoup; mais on ne peut pas dire réciproquement qu'il y en a un grand nombre, comme on le dit de bien d'autres choses. Il y a des manuscrits qui donnent une leçon différente : « Un continu facile à déterminer » au lieu d'Indéterminé. J'ai préféré cette dernière leçon d'après Alexandre d'Aphrodise, quoique M. Bonitz ait préféré l'autre. Les deux peuvent s'expliquer également bien. L'eau, par sa mobilité même, est facile à limiter et à déterminer par tout corps extérieur; mais par elle-même, elle n'a point de limite

que le Peu deviendra comme une sorte de pluralité. Par conséquent, l'unité deviendrait aussi une pluralité d'un certain genre, puisqu'elle aussi est du Peu. [3] C'est là une conséquence nécessaire, du moment que Deux est considéré comme une pluralité. Mais il se peut fort bien que parfois l'on confonde le grand nombre et le Beaucoup, et que parfois aussi on les distingue : par exemple, en parlant de l'eau, on peut dire qu'il y en a beaucoup; mais on ne peut pas dire qu'elle est en grand nombre. Dans toutes ces choses, quand elles sont divisibles, on dit, en un premier sens, qu'elles sont Beaucoup, s'il y en a une quantité plus considérable, soit absolument parlant, soit d'une manière relative; et de même, le Peu désigne, dans les mêmes conditions une quantité, qui est moindre. Mais en un second sens, le Beaucoup est numérique,

déterminée précisément ; et de là vient qu'elle ne peut jamais faire nombre. — *Une sorte de pluralité*. L'expression est juste, quoiqu'elle paraisse d'abord contradictoire. Peu implique une certaine quantité qui, étant divisible, représente autre chose qu'une unité, c'est-à-dire, une pluralité plus ou moins considérable. — *L'unité ..... une pluralité*. Ici, la contradiction est évidente; mais ce n'est pas Aristote qui commet cette erreur. Il montre seulement qu'elle est la conséquence de cette théorie qui confond l'idée de Peu avec l'unité même.

§ 3. *En parlant de l'eau*. C'est « le continu indéterminé » dont il est question dans le § précédent. — *En grand nombre*. C'est une paraphrase plutôt qu'une traduction ; mais je ne pouvais éclaircir l'expression du texte que de cette manière. — *En un second sens*. Le texte est moins précis.

et alors le Beaucoup n'est jamais opposé qu'à l'unité.

[4] C'est que nous établissons entre l'unité et la pluralité le même rapport qu'on établit entre l'unité et les choses Unes, entre le blanc et les choses blanches, les objets mesurés, ou mesurables, et la mesure qu'on leur applique. De cette même façon, on peut dire du multiple qu'il est une pluralité ; car tout nombre quelconque est une pluralité aussi, parce qu'il est composé d'unités; et que, tout nombre ayant l'unité pour mesure, on doit le considérer comme l'opposé de l'unité, et non pas comme l'opposé du Peu. [5] C'est donc encore de la même manière que Deux est une pluralité; mais il n'est pas pluralité en tant qu'il serait une quantité supérieure, soit relativement, soit absolument; seulement Deux est la première pluralité. Absolument parlant, Deux est Peu, c'est à dire un petit nombre, puisque c'est la première pluralité qui est la moindre pluralité possible.

§ 4. *Entre..... les objets mesu- ou mesurables.* J'adopte ici le léger changement que propose M. Bonitz dans la place des mots. Avec cette correction, le texte est fort intelligible, et il ne l'est pas avec la leçon vulgaire. — *Du multiple qu'il est une pluralité.* Il semble que c'est là une tautologie; l'idée de Multiple implique nécessairement celle de nombre, si ce n'est très-grand, du moins plus grand que le nombre qui est multiplié.

§ 5. *Deux est peu.* Et par conséquent, ce n'est pas l'unité qui représente le Peu, comme on le prétendait; voir plus haut la fin du § 2. Toutes ces nuances sont excessivement délicates.

[6] Aussi, Anaxagore s'écarte-t-il de la vérité quand il dit que « Toutes choses étaient confon« dues, infinies en nombre, infinies en petitesse ». Au lieu de dire « Infinies en petitesse », il aurait dû dire : « En nombre infiniment petit; » car alors les choses ne sont pas infinies, puisque le Peu, le petit nombre, ne s'entend pas de l'unité, comme on l'affirme quelquefois, mais du nombre Deux. L'unité et la pluralité dans les nombres, l'unité et la multiplicité, s'opposent l'un à l'autre comme la mesure s'oppose à l'objet mesurable; et leur opposition est comme celle des relatifs, qui ne sont pas des relatifs en soi et essentiellement. [7] Nous avons exposé, ailleurs, que les relatifs peuvent être relatifs de deux manières : d'abord, ils peuvent être pris comme con-

§ 6. *Aussi Anaxagore.* Il est difficile, comme le remarque de M. Bonitz, de voir quel est le sens véritable de cette objection contre la théorie d'Anaxagore. Alexandre d'Aphrodise ne donne aucun éclaircissement sur ce point. Ce passage reste profondément obscur; car les manuscrits ne fournissent aucune variante. — *En nombre infiniment petit.* Ceci semble peu conforme à cette première partie de la théorie d'Anaxagore, où il prétendait que les choses étaient infinies en nombre. Peut-être Aristote veut-il dire qu'Anaxagore aurait dû se borner exclusivement à déclarer que le nombre des choses est infiniment petit, parce que c'est à cette condition qu'elles peuvent être infinies. — *Le Peu, le petit nombre.* Le texte dit simplement le Peu; j'ai ajouté la paraphrase, pour que l'expression fût moins obscure. — *L'unité et la pluralité dans les nombres.* C'est la question posée au début de ce chapitre, § 1.

§ 7. *Ailleurs.* Voir plus haut liv. V, ch. xv; et aussi dans les *Catégories*, ch. vii, p. 81 de ma traduction. La théorie qui est

traires; puis, ils peuvent être dans le même rapport que la science soutient avec l'objet su, c'est-à-dire, parce qu'une autre chose tire son appellation du rapport qu'elle a avec eux.

[8] Mais rien ne s'oppose à ce que l'unité ne soit plus petite que quelque autre chose, par exemple, que le nombre Deux; car une chose, pour être plus petite qu'une autre, n'est pas Peu par cela seul. La multiplicité est comme le genre du nombre, puisque le nombre n'est qu'une multiplicité, dont l'unité est la mesure. En un sens, l'unité et le nombre sont opposés, non pas à la façon des contraires, mais à la façon que nous venons d'exposer pour certains relatifs; ils sont opposés en tant que l'un est la mesure, et que

rappelée ici n'est pas tout à fait celle qui a été exposée plus haut. — *Pris comme contraires.* Ceci ne semble pas tout à fait d'accord avec la théorie ordinaire d'Aristote, qui distingue toujours les contraires et les relatifs. — *La science.... l'objet su.* C'est là un véritable relatif; c'est une nuance réelle des relatifs, l'un empruntant réciproquement son appellation à l'autre; l'objet su est su par la science; et, à l'inverse, la science sait l'objet su.

§ 8. *Mais rien ne s'oppose.* On ne voit pas comment cette pensée se rapporte à celles qui précèdent immédiatement. Alexandre d'Aphrodise la commente, sans essayer d'établir la moindre liaison entre ces théories diverses. Ceci d'ailleurs répond à la difficulté soulevée plus haut, à la fin du § 2; et Aristote s'efforce de démontrer que l'unité ne peut pas être confondue avec le Peu. — *Sont opposés.* Il faut se rappeler que le terme d'Opposé a beaucoup plus d'extension que celui de Contraire; voir plus haut, ch. IV, § 7. — *Que nous venons d'exposer.* Dans le § précédent, où le relatif tire son appellation du terme auquel il se rapporte. — *Tout ce qui peut être Un n'est pas nombre.* Ce passage est encore obscur, à moins

l'autre est le mesurable. C'est là ce qui fait que tout ce qui peut être Un n'est pas nombre pourtant : par exemple, s'il s'agit de quelque chose d'indivisible. [9] Toutefois, le rapport de la science à l'objet su, dont on vient de parler, ne répond pas tout à fait à celui de l'unité et de la pluralité; car la science peut sembler une mesure, et l'objet su peut représenter l'objet mesuré. Mais si toute science évidemment est l'objet su, tout objet su n'est pas réciproquement la science, attendu que, en un certain sens, la science est mesurée par l'objet su.

[10] Mais quant à la pluralité, elle n'est pas le

qu'il ne veuille simplement signifier que l'unité n'est pas un nombre. Ce qui est assez évident, puisque c'est l'unité qui forme les nombres.— *D'indivisible.* Alexandre d'Aphrodise cite comme indivisibles les atomes qui voltigent dans les rayons du soleil. Je n'affirmerais pas que ceci réponde parfaitement à la pensée de l'auteur; et en tout cas, si ces particules presque imperceptibles ne sont pas des nombres, tout en étant Unes, c'est uniquement leur ténuité qui les soustrait à notre perception. On voit de reste qu'elles sont en grand nombre, bien qu'on ne puisse pas les compter.

§ 9. *Dont on vient de parler.* Voir plus haut, § 7. — *A celui de l'unité et de la pluralité.* J'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables et que confirme tout le contexte; cette comparaison de l'unité et de la pluralité est l'objet de tout ce chapitre. — *Est mesurée par l'objet su.* La science n'est pas la mesure des choses; ce sont les choses au contraire qui sont la mesure de la science. Alexandre d'Aphrodise s'en réfère au *Traité de l'Ame,* pour faire comprendre comment la science se confond avec l'objet su, et comment l'intelligence se confond avec l'intelligible. C'est l'esprit qui conçoit la notion de l'objet sans sa matière, et qui, par là, se l'assimile. Voir ma traduction, liv. III, ch. IV, § 6, p. 295.

§ 10. *Quant à la pluralité.* Voyez plus haut, § 1, où il a été dit que

contraire de l'Peu ; car le contraire de Peu, c'est Beaucoup, comme une pluralité qui en surpasse une autre, est le contraire de la pluralité surpassée. La pluralité n'est pas non plus absolument le contraire de l'unité ; seulement, la pluralité s'oppose à l'unité, ainsi qu'on l'a déjà dit, parce qu'elle est divisible, tandis que l'unité est indivisible ; et la pluralité est le relatif de l'unité, comme la science est le relatif de l'objet su, quand on la considère comme un nombre ; mais c'est l'objet su qui est l'unité et la mesure.

la pluralité n'est pas absolument opposée à l'unité, et que, dans cette opposition, il faut distinguer des nuances.— *N'est pas..... le contraire de l'unité.* Ce qui serait alors une opposition absolue, puisque, dans un même genre, cette opposition est celle des contraires. — *Ainsi qu'on l'a déjà dit.* Voir plus haut, § 4. — *La pluralité est le relatif de l'unité.* J'ai dû développer le texte pour l'éclaircir; il est excessivement concis; mais le sens que je donne est celui que propose Alexandre d'Aphrodise. — *Quand on la considère comme un nombre.* Même remarque. — *C'est l'objet su qui est l'unité et la mesure.* Ici encore, j'ai suivi l'explication d'Alexandre d'Aphrodise, qu'adopte aussi M. Bonitz. — *Et la mesure.* La conjonction Et n'est pas dans le texte ordinaire ; mais elle est dans celui d'Alexandre d'Aphrodise ; et M. Bonitz la recommande, sans d'ailleurs aller jusqu'à l'adopter.

CHAPITRE VII

De la nature des intermédiaires; ils tirent toujours leur origine des contraires; ils sont dans le même genre qu'eux; exemples des sons et des couleurs; les intermédiaires sont toujours placés entre des opposés; il n'y a pas d'intermédiaires pour la contradiction; rôle des intermédiaires dans les relatifs, dans les privatifs, et dans les contraires proprement dits; exemples du blanc et du noir pris pour extrêmes; nature spéciale des intermédiaires; leur rapport aux contraires et aux différences; résumé de la théorie des intermédiaires et des contraires.

[1] Comme il peut y avoir un intermédiaire entre les contraires, et qu'il y en a réellement pour quelques-uns, il faut nécessairement que les intermédiaires viennent des contraires, puisque, toujours, les intermédiaires et les choses dont ils sont les intermédiaires sont dans le même genre. Par intermédiaires, nous entendons toutes les modifications par lesquelles doit,

Ch. VII. Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté ce chapitre, ni les suivants jusqu'à la fin du livre; il est possible qu'il les ait regardés comme apocryphes, ou qu'il ne les ait pas eus dans son manuscrit. Ces chapitres n'ont pas une liaison nécessaire avec ce qui précède, et ils n'ont guère plus de liaison entre eux.

§ 1. *Viennent des contraires.... Sont dans le même genre.* Cette discussion remplira tout le chapitre. — *Toutes les modifications.* Le texte est moins précis. — *Le changement de ce qui change.* Cette répétition est dans le grec. — *De la note la plus basse.* Ceci semble indiquer que la musique grecque avait une gamme, dès le

de toute nécessité, passer d'abord le changement de ce qui change. Ainsi, par exemple, quand on veut monter de la note la plus basse à la plus haute, quelque peu de temps qu'on y mette, il faut passer d'abord par les sons intermédiaires. Il en est de même s'il s'agit des couleurs, où, pour aller du blanc au noir, il faut préalablement passer par le rouge brun et le gris, avant d'arriver au noir. Même observation pour tous les autres intermédiaires. [2] On ne pourrait pas, d'ailleurs, changer d'un genre à un autre, si ce n'est d'une manière indirecte; et, par exemple, changer du genre de la couleur au genre de la figure. Il s'ensuit qu'il faut que les intermédiaires soient dans le même genre les uns que les autres, et dans le même genre que les choses dont ils sont les intermédiaires. Ceci n'empêche pas que les intermédiaires ne soient toujours intermédiaires entre

temps d'Aristote. J'ai déjà eu l'occasion de remarquer que l'école d'Aristote avait fait faire de grands progrès à l'art musical. Voir plus haut ch. [illegible], § [illegible], et la note. — *Par le rouge brun et le gris*. Ici, la science grecque est moins avancée; mais il ne faut pas attacher à ces théories erronées plus d'importance qu'elles n'en ont. La pensée générale est très claire; et cela suffit.

§ 2. *D'une manière indirecte*. Ceci revient à dire que, si l'on change de genre, il n'y a plus d'intermédiaires possibles. — *Du genre de la couleur*. M. Bonitz suppose le changement d'un corps rond qui serait de couleur blanche, en un corps qui deviendrait cubique. Le corps pourrait rester blanc, tout en prenant la forme d'un cube. Mais alors ce corps ne changerait pas de couleur, il changerait de figure; ce qui serait un changement indi-

certains termes opposés; car c'est seulement entre des opposés que le changement, pris en soi, peut avoir lieu.

[3] Il n'est donc pas possible qu'il y ait des intermédiaires s'il n'y a pas d'opposés, puisqu'alors il y aurait un changement qui ne viendrait pas d'opposés. Or, parmi les opposés, la contradiction n'a pas d'intermédiaires possibles; car la contradiction n'est pas autre chose qu'une antithèse, ou opposition, dont l'une des deux parties s'applique nécessairement à l'objet quelconque dont il s'agit, sans qu'il y ait aucun intermédiaire possible, entre les deux, puisque l'une dit Oui, et que l'autre dit Non. [4] Quant aux autres Opposés, ce sont, ou les relatifs, ou les privatifs, ou les contraires. Les relatifs, quand ils ne sont pas des contraires entre eux, n'ont pas d'intermédiaires non plus; et le motif, c'est qu'ils ne sont pas alors dans le même genre. En effet, quel intermédiaire pour-

rect. — *Pris en soi.* Et d'une manière générale.

§ 3. *La contradiction.* Voir plus loin la même théorie, liv. XI, ch. XII, § 13. — *Ou opposition.* C'est la paraphrase du mot grec Antithèse. Aristote est obligé de prendre ici, dans sa langue, un substantif dont la racine est un peu différente de celle du substantif, et du verbe, qu'il emploie d'ordinaire pour exprimer l'idée d'Opposés.

§ 4. *Quant aux autres Opposés.* Voir dans les *Catégories*, ch. X, § 2, p. 110 de ma traduction, la discussion complète sur les Opposés et leurs quatre espèces. — *Entre le grand et le petit.* Qui sont l'un et l'autre des quantités, tandis que la science et l'objet su n'en sont pas.

rait-on découvrir entre la science et l'objet su? Mais il y a des intermédiaires entre le grand et le petit.

[5] Que si les intermédiaires sont dans un seul et même genre, comme nous l'avons établi, et s'ils sont placés entre des contraires, il faut nécessairement aussi qu'ils soient composés de ces mêmes contraires. En effet, ou les contraires relèveront d'un genre supérieur, ou il n'y a pas de genre au-dessus d'eux. S'il existe un genre qui soit tel qu'il y ait quelque chose d'antérieur aux contraires, les différences contraires antérieures seront celles qui auront formé les contraires comme espèces du genre, puisque les espèces viennent du genre et des différences. Supposons, par exemple, que les contraires soient le blanc et le noir. Le blanc est la couleur qui fait discerner les objets; le noir est celle qui les fait confondre; donc ces différences, de faire discerner ou de faire confondre les objets, seront les premières de toutes; et ce seront là aussi les premiers de tous les contraires, opposés les uns aux autres.

§ 5. *D'un genre supérieur.* Le texte est moins formel; j'ai ajouté le mot de Supérieur, que justifie tout le contexte. — *Au-dessus d'eux.* Même remarque. — *La couleur qui fait discerner les objets.* C'est la définition du Blanc; et c'est en même temps la première différence contraire, dans l'ordre des couleurs. — *Qui les fait confondre.* Différence contraire, qui est sur le même rang que la première. Le noir produit un effet contraire au blanc.

[6] D'ailleurs, les contraires qui diffèrent ainsi entre eux, sont les plus contraires de tous. Quant aux autres contraires et aux intermédiaires, ils se composeront du genre et des différences. Ainsi, pour reprendre l'exemple des couleurs, toutes celles qui sont intermédiaires entre le blanc et le noir, doivent tirer leur appellation du genre, qui est ici le genre Couleur, et de certaines différences. Mais ces nouvelles différences ne seront pas les premiers contraires. Autrement, chaque couleur intermédiaire ne serait que, ou blanche, ou noire. Donc, ces différences sont autres; et elles seront intermédiaires entre les premiers contraires. Or, ici les premières différences sont, ou la propriété de faire discerner les objets, ou la propriété de les faire confondre. Ainsi, il faut rechercher, entre ces premiers contraires, qui ne sont pas contraires en genre, de quel genre est celui d'entre eux d'où viennent leurs intermédiaires.

§ 6. *Qui diffèrent ainsi.* C'est-à-dire, comme les premières différences du genre dans lequel sont les contraires. Ainsi que le remarque très bien M. Bonitz, ces différences ne sont pas dans le genre, puisque ce ne sont pas des couleurs; mais elles définissent le genre. — *Ces nouvelles différences.* J'ai ajouté le mot « Nouvelles », pour distinguer les différences secondaires des différences primordiales. — *Qui ne sont pas contraires en genre.* Les premières différences ne peuvent pas être contraires en genre, puisqu'elles ne font que définir un seul et même genre, en le présentant sous deux aspects divers et opposés. — *Leurs intermédiaires.* Les intermédiaires peuvent ici venir du blanc ou

7 C'est que, en effet, il faut nécessairement que les choses comprises dans le même genre, soient formées de parties qui ne peuvent se composer génériquement des contraires, ou qu'elles ne puissent elles-mêmes en être composées. Or, les contraires ne peuvent jamais se composer les uns des autres réciproquement; et c'est là ce qui en fait des principes. Quant aux intermédiaires, ou ils sont tous hors d'état de se composer les uns des autres, ou ils peuvent tous s'en composer. Mais il peut sortir des contraires quelque élément nouveau: et, par conséquent, le changement passera par ce quelque chose d'intermédiaire, avant d'arriver aux contraires. Ce quelque chose tiendra plus ou moins de l'un des deux contraires quelconque; et c'est là ce qui en fera aussi l'intermédiaire obligé de ces contraires. Donc, tous les intermédiaires subséquents seront composés des contraires aussi; car ce qui est plus l'un, ce qui est moins l'autre, doit être composé jusqu'à certain

venir du noir, selon que les couleurs intermédiaires peuvent éclairer ou obscurcir les objets, en proportion plus ou moins forte.

§ 7. *Se composer génériquement des contraires.* J'ai dû développer ici le texte, qui est très obscur à force de concision, et qui n'emploie que des termes très vagues. — *En fait des principes.* Parce qu'il faut, en effet, partir de l'un des deux contraires, avant d'arriver aux intermédiaires. — *Quelque élément nouveau.* Qui est un intermédiaire, qui tient plus ou moins du contraire d'où il sort, comme il arrive pour les couleurs.

point des éléments mêmes dont on dit qu'il participe plus ou moins.

[8] En résumé, comme, dans un même genre, il n'y a point de termes qui puissent être antérieurs aux contraires, il en résulte que toujours les intermédiaires doivent provenir des contraires. Par conséquent, tous les termes inférieurs, les contraires aussi bien que les intermédiaires, descendent des contraires primordiaux. Donc, on doit voir que les intermédiaires sont toujours dans le même genre, qu'ils sont des intermédiaires de contraires, et que tous ils sont composés des contraires sans exception.

§ 8. *En résumé.* On peut trouver que ce résumé n'est pas absolument exact. — *Point de termes.* Le texte est moins formel, et il n'emploie qu'un pluriel neutre. — *Provenir des contraires.* Voir plus haut, § 1. — *Tous les termes inférieurs.* Ici encore, le texte n'a qu'un pronom neutre tout indéterminé.

CHAPITRE VIII

Rapports du genre et de l'espèce ; la différence d'espèce implique l'identité du genre ; c'est la différence qui fait la vérité du genre ; la différence est une opposition par contraires ; l'opposition par contraires est la différence parfaite ; les contraires sont toujours dans le même ordre de catégories ; et ils sont les extrémités du genre, puisqu'il y a entre eux la plus grande distance possible ; les espèces ne peuvent, ni être identiques au genre, ni différer de lui spécifiquement.

1 L'être qui est autre en espèce l'est relativement à un certain être, dans une certaine relation ; et cette relation doit être commune aux deux êtres comparés. Par exemple, s'il s'agit d'un animal qui soit autre en espèce, il faut que les deux êtres soient des animaux. Ainsi, il y a nécessité que les êtres qui diffèrent en espèce soient dans le même genre. Ce que je nomme

§ 1. *Cette relation doit être commune.* Cette relation est le genre, dont les différences essentielles constituent les espèces. Les êtres qui forment ces espèces sont autres en tant qu'individus et en tant qu'espèces ; mais ils sont du même genre. — *Qui soit autre en espèce.* Par exemple, l'homme et le cheval, qui sont cités au § suivant. Sur la définition des êtres qui sont autres en espèce, voir plus haut, liv. V, ch. IX, § 5, et ch. X, § 6. — *Ce que je nomme Genre.* Voir liv. V, ch. XXVIII, la définition du genre. — *Essentiellement et non par accident.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Les différences ne sont pas de simples attributs du genre ; elles sont essentielles au genre, qui, sans elles, ne serait

Genre est précisément ce qui fait qu'on appelle d'un nom identique les deux êtres que l'on compare ; c'est ce qui reçoit la différence essentiellement et non par accident, soit qu'on le considère comme matière, soit qu'on le considère de toute autre façon. [2] D'ailleurs, il ne faut pas seulement que le caractère commun se retrouve dans les deux êtres, et que, par exemple, ils soient tous deux des animaux ; il faut en outre, que, dans chacun d'eux, ce même animal, tout en restant ce qu'il est, soit autre ; par exemple, d'une part le cheval, et d'autre part, l'homme. C'est grâce à cette qualité commune que les deux êtres différeront l'un de l'autre, sous le rapport de l'espèce ; pris en soi, l'un sera tel animal, et l'autre, tel animal aussi ; et je le répète, d'un côté le cheval, de l'autre côté l'homme. [3] Ce sera donc nécessairement cette différence qui constituera la variété autre

qu'un mot et n'aurait aucune réalité. — *Comme matière*. L'expression du texte est aussi vague. L'auteur veut dire sans doute que le genre peut être considéré comme la matière des espèces ; bien entendu, la matière logique. Voir un peu plus loin, § 5.

§ 2. *Ce même animal... soit autre*. Il peut sembler ici qu'il y ait quelque contradiction. L'animal pris en soi n'est pas différent dans l'homme et dans le cheval ; mais l'espèce plutôt que le genre est autre, bien que, dans le langage ordinaire, on dise que l'homme est un animal autre que le cheval. — *Et je le répète*. J'ai ajouté ces mots, afin d'atténuer autant que possible la répétition que fait ici Aristote, sans indiquer qu'il la fait.

§ 3. *La variété autre*. Le grec

du genre; et je donne à cette différence du genre le nom de Variété, parce que c'est elle qui fait que ce même genre varie et qu'il est autre. Cette différence est donc une contrariété, une opposition par contraires; et l'on peut s'en convaincre au moyen de l'induction. Toutes les choses, en effet, se divisent en des termes opposés; et il a été également démontré que les contraires sont dans le même genre, puisque nous avons dit que la contrariété est la différence parfaite et finie. Or, la différence spécifique est toujours la relation d'une chose à une autre, de telle sorte que cette même relation de différence et le genre se retrouvent dans les deux êtres.

[4] De là vient que les contraires sont toujours dans la même classe de catégorie, parce que, différents en espèce, mais non en genre, ils

a un seul mot, qui n'a point de correspondant en français. « Altruisme » rendrait assez exactement la forme du grec; mais je n'ai pas voulu adopter ce mot barbare, qui, d'ailleurs, a un sens différent pour ceux qui l'ont proposé. — *Varie et qu'il est autre.* Ici encore, il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Une contrariété.* Voir plus haut, ch. IV, § 1, la note sur ce mot. — *Une opposition par contraires.* Ceci est une simple paraphrase. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, ch. IV, § 1. — *D'une chose à une autre.* Je n'ai pas voulu préciser davantage le sens, qui est aussi vague dans le texte.

§ 4. *Dans la même classe de catégorie.* Voir, plus haut, la même expression, ch. III, § 10. — *Appartenir simultanément.* L'espèce est différente; il n'y a que le genre qui appartienne aux deux contraires à la fois : par exemple, les espèces du blanc et du noir sont différentes ; mais leur

sont éloignés le plus possible l'un de l'autre; leur différence est parfaite, et elle ne peut appartenir simultanément à l'un et à l'autre. Donc, la différence est une contrariété; car être autre en espèce veut dire simplement que des espèces individuelles, qui sont dans le même genre, sont à titre de contraires opposées entre elles. Mais l'on dit que deux êtres sont d'espèce identique, lorsque, pris individuellement, ils n'ont pas entre eux d'opposition à titre de contraires. En effet, les oppositions par contraires se produisent dans la division et dans les intermédiaires, avant d'en arriver aux individus. [5] Par suite, il est évident que, relativement à ce qu'on appelle le genre, aucune des espèces qui conviennent en genre, ne peuvent, ni lui être identi-

genre, c'est-à-dire la couleur, est le même pour les deux, et pour les intermédiaires. — *Est une contrariété.* M. Bonitz conteste avec raison cette expression ; les espèces sont autres, mais elles ne sont pas contraires ; l'homme est différent du cheval, il n'est pas le contraire du cheval. — *A titre de contraires.* Même observation. — *Opposées.* C'est à peine si l'on peut dire que les différences sont opposées entre elles ; elles sont simplement autres. — *Dans la division.* Du genre en ses espèces. Mais les espèces ne sont pas contraires entre elles, parce qu'on les distingue les unes des autres.

§ 5. *Ce qu'on appelle le genre.* M. Bonitz voudrait changer cette leçon vulgaire, et dire, par une simple modification de quelques lettres dans le texte : « Relativement au genre, qui est universel. » Cette leçon serait certainement préférable ; mais aucun manuscrit ne l'autorise. — *Ni différer de lui spécifiquement.* Il n'y a qu'un autre genre qui puisse différer du genre spécifiquement, quand les deux genres sont subordonnés eux-mêmes à un genre supérieur. — *La ma-*

ques, ni différer de lui spécifiquement. La matière, en effet, est exprimée par la négation; mais le genre est la matière de la chose dont on dit qu'il est le genre, non pas genre au sens de race, comme on le dit en parlant des Héraclides, mais comme ce qui fait partie de la nature de la chose.

[6] Il ne peut non plus y avoir, ni identité, ni différence d'espèce, pour les choses qui ne sont pas dans le même genre; elles sont alors dans un genre différent. Or ce sont les choses de genre identique qui peuvent différer en espèce; car il faut nécessairement que la différence soit une contrariété relativement à ce qui diffère d'espèce; et cette différence ne se trouve jamais que dans les choses comprises sous le même genre.

tière, en effet... Cette pensée est très obscure, et il est bien difficile de l'éclaircir. La matière dont il s'agit ici est le genre, qui est la matière des espèces ; or, le genre est déterminé par des différences qui ne lui appartiennent pas, et qui constituent les espèces. Les différences sont donc en quelque sorte nées du genre, et elles n'appartiennent qu'aux espèces seules. Je hasarde cette explication, tout en la trouvant bien peu satisfaisante. — *Au sens de race.* Voir plus haut la même explication, liv. V, ch. xxviii, § 2.

§ 6. *Il ne peut non plus y avoir...* J'ai dû ici développer le texte, qui est excessivement concis, sans doute parce qu'il ne fait guère que répéter ce qui précède. — *Une contrariété.* Voir plus haut, § 3 et la note, sur ce mot peu usité dans notre langue.

CHAPITRE IX

La différence des sexes n'est pas une différence d'espèce, bien qu'elle soit essentielle ; origine des différences spécifiques ; distinction de la définition essentielle d'une chose et de sa matière ; il n'y a de différence d'espèce que dans le cas où la définition essentielle est différente ; la matière n'y importe pas ; les qualités accidentelles des êtres ne sont pas des différences d'espèce ; exemples divers ; solution de la question relative aux sexes ; résumé de cette théorie.

[1] On pourrait se demander comment il se fait que la femme ne diffère pas spécifiquement de l'homme, bien que cependant le féminin et le masculin soient contraires, et que la différence ici soit une contrariété. On peut aussi se demander, d'une manière générale, pourquoi, dans les animaux, le mâle et la femelle ne sont pas différents d'espèce, quoique cette différence de sexe soit essentielle dans l'animal, et qu'elle n'y soit pas accidentelle, comme la couleur noire ou

§ 1. *La femme ne diffère pas spécifiquement de l'homme.* La question a quelque chose de bizarre, et l'on ne s'attendait pas à cette discussion, que rien n'a préparée. Elle peut être rattachée à ce qui précède, en ce que l'auteur cherche quelles sont les différences qui peuvent constituer une espèce, et celles qui n'y suffisent pas. Le sexe est une de ces dernières différences constituant des individus différents, mais non des differences d'espèces. —

matière; mais ils diffèrent entre eux, parce qu'il y a une contrariété dans leur définition essentielle. [4] Mais n'est-ce pas la matière, qui, à certains égards étant autre, tantôt ne fait pas que les êtres aussi soient autres en espèce, et qui tantôt le fait? Pourquoi tel cheval est-il d'une espèce différente que tel homme? Cependant, de part et d'autre, la matière est également comprise dans les définitions de ces êtres. Est-ce parce qu'il y a contrariété dans leur définition? Car il est bien vrai qu'il y a une contrariété entre l'homme blanc et le cheval noir. Mais la véritable contrariété est dans l'espèce de tous deux, et non pas parce que l'un est blanc et que l'autre est noir; car, fussent-ils blancs l'un et l'autre, ils n'en seraient pas moins certainement d'espèce différente.

[5] Quant au sexe, mâle ou femelle, ce sont là des affections propres de l'animal; mais ces affections ne touchent pas l'essence; elles ne sont que

peut-être pas très juste; le cercle n'est pas le contraire du triangle; c'est seulement une figure différente.

§ 4. *Contrariété dans leur définition.* Même observation que plus haut; il n'y a pas contrariété précisément entre la définition de l'homme et celle du cheval. Il n'y a qu'une différence d'un animal à un autre. — *Une contrariété entre l'homme blanc et le cheval noir.* Le noir et le blanc sont en effet contraires; mais le cheval et l'homme ne le sont pas. — *La véritable contrariété.* Le texte est moins formel. On peut trouver que ces théories, purement logiques, sont obscures.

§ 5. *Quant au sexe.* Voir plus haut, § 1. — *Affections.* Ou, Modifications.

dans la matière et dans le corps. Le même germe produit les deux sexes; et c'est une simple modification qui, de tel être, fait un mâle, et de tel autre, une femelle.

6 En résumé, nous avons exposé ce que c'est qu'être d'une autre espèce, et comment tels êtres diffèrent d'espèce, et comment tels autres êtres ne présentent pas cette différence.

§ 6. *Être d'une autre espèce.* Voir plus haut, ch. VIII, § 1. Ce résumé, plus ou moins exact, a toutefois cette utilité de joindre étroitement ce chapitre à celui qui précède.

CHAPITRE X

Opposition de contraires comme celle du périssable et de l'impérissable; ce ne sont pas là des contraires accidentels; ils font partie de l'essence des êtres, et ce sont des attributs nécessaires partout où ils apparaissent; argument nouveau tiré de cette théorie contre le système des Idées.

[1] Comme les contraires sont autres en espèce, et comme le périssable et l'impérissable sont des contraires, puisque la privation est une impuissance définie, il faut nécessairement que le périssable et l'impérissable soient de genres différents. Nous ne les avons considérés jusqu'à présent que comme des appellations universelles; et dès lors, il pourrait sembler que ce n'est pas une nécessité que tout impérissable et

§ 1. *Sont autres en espèce.* Voir plus haut, ch. VIII, § 1, la définition de cette formule. — *Une impuissance définie.* C'est l'expression même du texte, qui ne laisse pas que d'être assez obscure. L'impuissance, pour l'impérissable, consiste à ne pas pouvoir périr; c'est une privation. Mais l'impérissable semble par là être mis au-dessous du périssable, bien que son éternité même doive le mettre au-dessus de tout. Quoi qu'il en soit, l'impérissable et le périssable s'opposent l'un à l'autre, comme la privation et la possession, qui sont des contraires. — *De genres différents.* M. Bonitz n'hésite pas à proposer de changer ici le mot de Genre, donné par tous les manuscrits, en celui d'Espèce, afin de mettre la fin de la phrase en rapport avec le commencement. Mais tout le reste du chapitre est consacré à bien établir que

que tout périssable soient spécifiquement autres, pas plus qu'il n'est nécessaire que le blanc et le noir soient d'espèces différentes. Le même être, en effet, peut à la fois être l'un et l'autre, tant qu'il s'agit de termes universels; et, par exemple, l'homme peut être tout ensemble blanc et noir; et même pour ce qui concerne les individus, un seul et même homme peut être, mais non pas à la fois, noir et blanc.

[2] Le blanc et le noir n'en sont pas moins contraires l'un à l'autre. Or, parmi les contraires, les uns n'appartiennent qu'accidentellement à certains êtres, comme les contraires dont nous venons de parler, et bon nombre d'autres. Mais il en est d'autres aussi qui ne peuvent pas être

le périssable et l'impérissable sont contraires en genre, et non pas seulement en espèce. Peut-être alors vaudrait-il mieux faire porter la correction sur le début de la phrase et dire : « Comme les contraires sont autres en genre. » C'est le parti que semble adopter M. Schwegler, bien qu'il ait conservé dans son texte la leçon vulgaire. Mais toutes ces corrections ne suffisent même pas, puisque, dans la suite de ce §, les deux contraires, le périssable et l'impérissable, ne sont considérés que comme spécifiquement, et non génériquement, contraires. — *Le blanc et le noir soient d'espèces différentes.* Le blanc et le noir sont l'un et l'autre du même genre, la Couleur; mais ce sont des couleurs d'espèce différente. — *Tandis qu'il s'agit de termes universels.* Par exemple, le mot Homme étant universel, l'homme peut être à la fois blanc et noir, puisqu'il y a en même temps des hommes blancs et des hommes noirs. Pour l'individu, il n'en est pas tout à fait de même, et si le même individu peut aussi être blanc et noir, ce n'est que successivement, et non pas à la fois.

§ 2. *Contraires l'un à l'autre.* En espèce, [mais non pas en

de simples accidents; et c'est de ceux-là que font partie le périssable et l'impérissable. Rien en effet n'est périssable par simple accident, attendu que l'accident peut également être, ou ne pas être, tandis que la qualité dé périssable est un attribut absolument nécessaire de toutes les choses auxquelles cette qualité est attribuée. Autrement, le même être serait périssable et impérissable, si le périssable peut aussi ne pas lui être attribué.

[3] Ainsi, le périssable, dans chacun des êtres qui doivent périr, est l'essence de ces êtres, ou fait nécessairement partie de leur essence. Même raisonnement pour l'impérissable. L'un et l'autre sont des nécessités au même titre; et par suite, en tant que primitifs, le périssable et l'impérissable offrent l'antithèse qu'on signale entre eux. Il faut donc absolument qu'ils soient de genres différents.

[4] Une conséquence non moins claire de ceci, c'est qu'il n'est pas possible d'admettre les Idées, ou espèces, au sens où les admettent quelques

genre. — *Serait périssable et impérissable.* Ce qui est contradictoire et impossible.

§ 3. *De genres différents.* C'est là, je crois, la pensée véritable de tout ce chapitre : c'est en genre, et non pas seulement en espèce, que le périssable et l'impérissable sont différents. Voir plus haut, § 1.

§ 4. *Idées ou espèces.* Il n'y a qu'un mot dans le texte; mais il a les deux sens; et j'ai cru devoir mettre les deux mots, parce que la critique s'adresse évidemment à la théorie des Idées pla-

philosophes ; car alors, d'une part, l'homme serait périssable, et de l'autre, l'homme serait impérissable. Pourtant, on soutient que les Idées, ou espèces, sont spécifiquement identiques aux individus, et qu'elles ne sont pas simplement homonymes avec eux. Mais la différence de genre sépare les êtres plus que la différence d'espèce.

toniciennes. — *Quelques philosophes.* C'est Platon surtout ; ce sont aussi ses successeurs. — *Spécifiquement identiques aux individus.* L'Idée est impérissable ; l'individu est périssable, au contraire, dans le système platonicien ; il semble donc en résulter que les Idées et les individus étant de même espèce, le périssable et l'impérissable sont de même espèce aussi, tandis qu'Aristote essaie d'établir qu'ils sont de genres différents. — *Plus que la différence d'espèce.* On peut trouver que cette discussion se termine bien brusquement, et qu'elle est bien insuffisante.

LIVRE XI

CHAPITRE PREMIER

De la nature de la philosophie : forme-t-elle une science unique, ou se compose-t-elle de plusieurs sciences? De la science qui s'occupe de la démonstration des choses ; la philosophie s'occupe-t-elle de toutes les substances, ou de certaines d'entre elles? S'occupe-t-elle des accidents? citation de la *Physique* ; critique de la théorie des Idées ; de la nature des êtres mathématiques ; la philosophie peut être définie la science des universaux, c'est-à-dire des genres les plus généraux, l'Un et l'Être.

[1] Que la philosophie soit précisément la science des principes, c'est une vérité qui ressort de ce que nous avons dit, en discutant les théories relatives aux principes que d'autres philosophes ont exposées. Mais on peut se demander si la philosophie est une science unique, ou si plutôt elle ne se forme pas de plusieurs sciences. Si elle ne

Liv. XI. *Que la philosophie.* MM. Bonitz et Schwegler divisent avec raison le XI[e] livre en deux parties distinctes, dont la première s'étend du chapitre I[er] au chapitre VIII, § 12, inclusivement ; et dont la dernière comprend le reste du livre. La première partie n'est guère qu'une esquisse des matières contenues dans les livres III, IV et VI ; la seconde se compose de répétitions plus ou moins développées de quelques discussions de la *Physique*. Les références à ces divers ouvrages seront exactement indiquées dans

forme qu'une seule science, on doit se rappeler qu'il n'y a jamais qu'une seule et unique science pour les contraires. Or, les principes ne sont pas contraires entre eux. D'un autre côté, si la philosophie ne forme pas une seule et unique science, quelles sont les sciences dont elle se compose? [2] Une autre question, c'est de savoir si c'est à une seule science, ou à plusieurs sciences, qu'il appartient d'étudier les principes de la démonstration. Si c'est l'affaire d'une seule et même science, pourquoi celle-ci plutôt que toute autre? Si c'est le fait de plusieurs, quelles sont ces sciences diverses? [3] Autre question encore : Cette unique science s'adresse-t-elle à toutes les substances, ou ne s'y adresse-t-elle pas? Si ce n'est pas à toutes qu'elle s'adresse, il est bien difficile de déterminer celles auxquelles elle s'adresse particulièrement. D'autre part, si, étant

tout ce XI[e] livre. Du reste, on doit, avec M. Bonitz, reconnaître ici la main d'Aristote, et l'on peut supposer que nous avons affaire à une première et imparfaite expression de sa pensée. C'est sans doute une ébauche, qu'il aura pris soin de compléter ensuite, et qui plus tard aura été insérée dans la *Métaphysique*, par des éditeurs trop peu attentifs.

§ 1. *Que d'autres philosophes ont exposées*. Voir plus haut, liv. I, ch. III et ch. suivants.— *Est une science unique*. Plus haut, liv. III, ch. II. — *Les principes ne sont pas contraires entre eux*. Voir liv. III, ch. II, § 1.

§ 2. *De la démonstration*. Liv. III, ch. II, § 12 et 18. — *Pourquoi celle-ci*. Par Celle-ci, il faut entendre la philosophie.

§ 3. *Autre question*. Toutes ces questions un peu confuses, et exposées ici avec trop de concision, se retrouvent dans le liv. III, ch. IV et V. — *A toutes les sub-*

unique, elle s'applique à toutes les substances, on a peine à comprendre comment une seule et même science pourrait s'appliquer à des substances si multiples. En outre, on peut se demander si cette science se borne aux substances mêmes, ou si elle s'étend jusqu'à leurs accidents; car, s'il y a démonstration pour les accidents, il n'y en a pas pour les substances. S'il y a là deux sciences différentes, qu'est-ce que chacune d'elles? Et laquelle des deux est la philosophie? La philosophie démonstrative est celle qui s'occupe des accidents, tandis que la philosophie des principes s'occupe des substances. Mais ce n'est pas non plus sur les causes énumérées par nous dans la *Physique*, que devra porter la science que nous cherchons ici. Ainsi, elle ne considère pas le pourquoi des choses. Ce pourquoi, c'est le bien; et on ne trouve manifestement le bien que dans les choses pratiques, et dans les êtres doués de mouvement. C'est le bien qui est le premier moteur. C'est ainsi précisé-

stances. L'expression est bien vague. En d'autres termes, on pourrait dire : « à toute la nature, à tout ce qui est. »

§ 5. *Se borne aux substances mêmes.* Voir liv. III, ch. I, § 8. — *Dans la Physique.* Voir la *Physique*, liv. II, ch. III, § 2, p. 20 de ma traduction. — *Elle ne considère pas le pourquoi des choses.* Il semble au contraire que la philosophie doit s'appliquer surtout, si ce n'est exclusivement, à rechercher la cause des choses et leur but final. — *Le premier moteur ne peut pas.* La théorie ordinaire d'Aristote est que le premier moteur est immobile; et elle se répète tout entière, et toujours aussi positive, dans le

ment qu'agit la fin; et le premier moteur ne peut pas se rencontrer dans les immobiles.

[5] En un mot, il s'agit de voir si la science que nous cherchons s'applique, ou ne s'applique pas, aux substances sensibles, et à quelles autres elle pourrait s'appliquer. Si c'est à d'autres substances qu'elle s'applique, ce ne peut être qu'à des Idées, ou à des êtres mathématiques. Mais il est de toute évidence que les Idées n'existent point ; et si, par hasard, on veut en admettre l'existence, on n'en a pas moins à rechercher comment il n'en est pas des autres choses, pour lesquelles il y a des Idées, comme il en est pour les entités mathématiques. Je veux dire que l'on place les êtres mathématiques entre les Idées et les choses sensibles, et qu'on en fait une sorte de troisième ordre d'êtres, entre les Idées et les choses qui frappent ici-bas nos sens. Mais le troisième homme n'existe pas ; le troisième cheval n'existe pas, outre l'Idée du cheval en soi et outre les individus chevaux que nous voyons.

[6] Mais s'il n'en est pas à cet égard ainsi qu'on le prétend, à quel objet s'adressent alors les

VIII[e] livre de la *Physique*, et dans le XII[e] de la *Métaphysique*.

§ 5. *Ce ne peut être qu'à des Idées*. Voir plus haut, liv. I, ch. VII, §§ 31 et suivants, la réfutation de la théorie des Idées et des êtres mathématiques. — *Le troisième homme*. Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 32.

§ 6. *Les études du mathématicien*. Cette question, fort cu-

études du mathématicien? Certes ce n'est pas aux choses sensibles ; car aucune des choses perceptibles à nos sens n'est comme celles dont s'occupent les sciences mathématiques. On ne peut pas dire davantage que la science cherchée par nous s'occupe des êtres mathématiques, puisque pas un de ces êtres n'est isolé de la matière. Mais elle ne s'occupe pas non plus des substances sensibles, puisqu'elles sont périssables. [7] D'une manière générale, on peut se demander à quelle science il appartient de rechercher quelle est la matière des choses mathématiques. Ce n'est pas à la Physique, puisque toutes les recherches du Physicien se bornent à étudier les êtres qui ont en eux le principe de leur mouvement, ou de leur inertie. Ce n'est pas davantage l'objet de la science qui étudie la démonstration et la théorie de la science, puisque ce sont là exclusivement les matières dont elle s'occupe. Reste donc que ce soit la philosophie

rieuse par elle-même, ne tient guère à celles qui précèdent ; et elle n'est point résolue par ce qui en est dit ici ; voir plus haut, liv. VI, ch. I, § 10 et suiv. — *La science cherchée par nous*. C'est-à-dire, la philosophie première. — *Des substances sensibles*. Qui sont plus particulièrement l'objet de la Physique.

§ 7. *La science qui étudie la démonstration*. C'est la Logique; voir le traité des *Derniers Analytiques*, qui est consacré tout entier à cette grande théorie. — *Qui étudie la matière des Mathématiques*. Il semble que cette étude est un peu en dehors du domaine de la philosophie ; ou du moins, elle ne doit donner aux Mathématiques que l'attention qu'elle donne à tout le reste des

telle que nous l'entendons, qui étudie la matière des Mathématiques.

[8] Une question qu'on peut également soulever, c'est de savoir si la science ici cherchée, en s'occupant des principes, s'occupe aussi de ce que quelques philosophes appellent les éléments; et tous les philosophes admettent que les éléments se trouvent dans les composés qu'ils forment.

[9] Ce qui paraît le plus probable, c'est que notre science est la science des universaux; car toute définition, toute science, repose sur des termes universaux, et ne descend pas jusqu'aux termes derniers. A ce point de vue, notre science s'appliquerait donc aux genres primordiaux. Or, ces genres ce sont l'Être et l'Un. C'est que, en effet, ce sont ces deux genres primordiaux qu'on peut surtout regarder comme embrassant tous les êtres, et comme représentant surtout des principes, puisque, par leur nature, ils sont les primitifs. Eux une fois détruits, tout le reste disparaît en même temps qu'eux, puisque tout, sans

choses ; elle n'a pas à en faire une étude spéciale.

§ 8. *Les éléments.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, §§ 11 et suivants, et ch. IV, toute la discussion sur les éléments.

§ 9. *L'Être et l'Un.* Plus haut, liv. III, ch. III, § 9, Aristote a établi que l'Être et l'Un ne peuvent pas être des principes ni des genres primordiaux, parce qu'ils s'appliquent à tout indistinctement. C'est donc une simple objection qu'il suppose ici; et il la réfute au § suivant, plus ou moins complètement.

exception, est Être et est Un. [10] Mais si l'on en fait des genres, il y a nécessité que les différences doivent en participer aussi ; or, il n'est pas de différence qui puisse participer du genre ; et, considérés de cette façon, l'Être et l'Un ne peuvent plus du tout passer pour des genres, ni pour des principes.

[11] Ajoutez que ce qui est plus simple est plus principe que ce qui est moins simple ; et les derniers termes, dans chaque genre, sont plus simples que les genres mêmes, attendu que ces termes derniers sont des individus, et que les genres se divisent toujours en espèces multiples et différentes. Il semblerait donc que les espèces sont des principes plutôt que les genres. Mais, en tant que les espèces disparaissent à la suite des genres, ce sont les genres qui devraient plutôt être considérés comme des principes ; car on doit regarder comme principe ce qui entraîne avec soi la perte de tout le reste.

[12] Voilà les questions qu'on peut se poser, sans

§ 10. *Si l'on en fait des genres.* C'est-à-dire, si l'on regarde l'Être et l'Un comme des genres universels s'appliquant à toutes choses, les différences en participeront comme tout le reste, en étant elles aussi Unes et réelles ; voir plus haut, liv. III, ch. III, § 12, cette théorie plus développée.

§ 11. *Les derniers termes.* Ce sont les individus, au-dessous desquels on ne peut descendre, puisque la division ne peut pas aller plus loin, comme l'indique le nom même qu'ils portent.

§ 12. *Voilà les questions.* Ces questions sont en partie analogues à celles qui ont été posées

en compter encore bien d'autres, qui sont analogues à celles-là.

CHAPITRE II

Questions diverses sur la possibilité d'une substance en dehors des substances sensibles et individuelles; difficultés des deux solutions en sens contraire; l'Être et l'Un ne peuvent pas servir de principes universels; les lignes ne peuvent pas davantage être prises pour principes; de la nature de la science et des objets sur lesquels elle peut porter; du rôle de l'espèce et de la forme; il y a des cas où l'espèce et la forme ne peuvent point subsister en dehors des objets; identité et diversité des principes.

[1] Une question qu'on doit agiter aussi, c'est de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas, d'autres êtres que les individus, et si c'est des individus que s'occupe la science que nous cherchons ici. Mais les individus sont en nombre infini. En dehors d'eux, il n'y a plus que les genres et les espèces. Or, les espèces et les genres ne constituent, ni les uns, ni les autres, la science que nous demandons; et nous avons déjà dit pourquoi il

dans les premiers chapitres du IIIe livre ; mais on voit qu'elles ont ici beaucoup moins de précision et de régularité.

§ 1. *D'autres êtres que les individus*. Voir le liv. III, ch. IV, § 1. — *Nous avons déjà dit*. Voir plus haut, ch. I, § 11.

est impossible qu'ils soient l'objet de cette science. C'est que, en effet, nous avons à nous demander si, à côté et en dehors des substances que nous révèlent nos sens, il existe une substance isolée de toutes celles que nous voyons ; ou bien, si ce ne sont pas plutôt les substances sensibles qui sont seules des réalités, et les objets de la philosophie. [2] Nous semblons bien, en effet, chercher une autre substance que les choses sensibles ; et le but que nous nous proposons, c'est de voir s'il n'existe pas quelque chose qui soit essentiellement séparé des choses sensibles, et n'appartienne à aucune d'elles. Mais si, à côté des substances perceptibles à nos sens, il existe quelque substance différente de celles-là, il reste à savoir en dehors de quelles substances sensibles il faut la placer. Pourquoi, par exemple, faudrait-il la supposer en dehors des hommes plutôt qu'en dehors des chevaux, ou de tels autres animaux, ou même en dehors de telles choses sans vie ?

[3] Certes, admettre qu'à côté des substances sensibles et périssables, il y ait d'autres substances, qui sont en nombre égal et qui sont éternelles, c'est tomber dans une erreur qui brave

§ 2. *Une autre substance.* Voir liv. III, ch. IV. — *Essentiellement séparé des choses sensibles.* Ce ne peut être que Dieu, conçu comme le premier et l'éternel moteur. — *En dehors de quelles substances sensibles.* C'est restreindre beaucoup la question.

§ 3. *Qui sont en nombre égal.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI,

toute raison. Mais si, d'autre part, le principe que nous cherchons à cette heure n'est pas isolé des corps, quel autre principe mériterait d'être adopté mieux que la matière? La matière, en effet, n'existe pas en acte; elle n'existe qu'en puissance. Il est bien vrai aussi que l'espèce et la forme sembleraient être un principe plus particulièrement encore que la matière; mais l'espèce et la forme peuvent périr. Donc, il semblerait qu'il ne se peut pas absolument qu'il y ait une substance éternelle qui soit isolée, et qui existe en soi.

[4] Mais c'est une impossibilité qu'il n'y en ait pas; car tout le monde, y compris même les philosophes les plus distingués, admet qu'il y a un principe et une substance de ce genre. Et comment y aurait-il un ordre quelconque dans les choses, s'il n'y avait pas quelque chose d'éternel, de séparé et de permanent? D'un autre côté, s'il existe une substance et un principe qui ait la nature que nous signalons ici, et que ce principe unique s'applique à tout, aux choses périssables aussi bien qu'aux choses éternelles, il s'agit de comprendre comment, ce principe universel,

§ 3 et suiv., la réfutation de cette partie de la théorie des Idées. Il ne faut pas multiplier les êtres inutilement.

§ 4. *Les philosophes les plus distingués.* Voir une expression analogue plus loin, liv. XII, ch. x, § 4. — *Un ordre quelconque.* Voir encore liv. XII, ch. x. — *D'éternel, de séparé et de permanent.* C'es tDieu, seul, qui remplit ces conditions. Peut-être, au

étant identique pour tout, il se peut que, parmi les choses placées sous le même principe, les unes soient éternelles et les autres ne le soient pas. C'est là quelque chose d'incompréhensible. [5] Mais s'il y a un principe différent pour les choses périssables, et un principe différent pour les choses éternelles, nous pouvons nous demander, avec un égal embarras, si le principe des êtres périssables est éternel comme l'autre. Comment, en effet, le principe même n'étant pas éternel, les êtres qui relèvent de ce principe pourraient-ils être éternels? Si le principe est périssable, il y a dès lors un autre principe, puis un troisième après ce second, et ainsi de suite à l'infini.

[6] D'un autre côté, si l'on admet pour principes ceux qui semblent être plus particulièrement des principes immobiles, je veux dire l'Un et l'Être, on peut se demander d'abord comment, si chacun d'eux n'est pas un être déterminé et une substance, ces principes pourront être séparés et exister en soi. Or, ce sont précisément

lieu de Permanent, vaudrait-il mieux dire Immobile.

§ 5. *S'il y a un principe différent.* Voir liv. III, ch. x. — *Il y a dès lors un autre principe.* Qui doit être éternel, puisque le principe des choses périssables ne l'est pas.

§ 6. *L'Un et l'Être.* Voir liv. III, ch. IV et V. — *Attribut de toutes choses... l'attribut d'un certain nombre.* Ceci ne semble pas tout à fait d'accord avec les théories ordinaires d'Aristote, qui met toujours l'Être et l'Un sur le même rang, les regardant tous

des principes de ce genre, éternels et premiers, que nous cherchons. Mais si l'Un et l'Être expriment tous les deux quelque individualité et une substance, alors tous les êtres sans exception sont des substances, puisque l'Être est un attribut de tous, et que l'Un est l'attribut d'un certain nombre. Mais prétendre que tous les êtres sont des substances, c'est une erreur.

7 D'autre part, quand on prend l'unité pour le premier principe, qui est alors une substance, et quand, de l'unité et de la matière, on fait d'abord sortir le nombre, auquel on accorde d'être la substance des choses, comment peut-on s'imaginer que cette théorie soit vraie? Comment concevoir que l'unité soit dans la Dyade, et dans chacun des nombres composés? Sur ce point difficile, on se tait; et il faut convenir qu'il n'est pas aisé d'en dire quelque chose.

8 Que si l'on prend pour principes les lignes et ce qui dérive des lignes, je veux dire les surfaces les plus simples qu'elles forment, on s'expose à cette objection, que les lignes ne sont

les deux comme des universaux. — *C'est une erreur.* Comme le traité des *Catégories* suffirait à le prouver. A côté de la substance, il y a neuf autres catégories d'Être, tout au moins.

§ 7. *L'unité pour le premier principe.* Voir liv. III, ch. IV, §§ 29 et suivants. — *Des nombres composés.* C'est la série indéfinie des nombres, composés tous de l'unité, ou de nombres qui leur sont inférieurs.

§ 8. *Les plus simples.* Le texte dit précisément : Premières. — *On s'expose à cette objection.*

pas des substances isolées, que ce sont des sections et des divisions, les lignes étant des divisions de surfaces, les surfaces des divisions de corps, comme les points sont des divisions de lignes; ce sont en outre des limites de toutes ces mêmes choses, corps, surfaces, etc. Mais tout cela est dans d'autres êtres, et il n'y a jamais là de substances séparées.

9 Et puis, comment concevoir l'unité et le point à l'état de substances? Pour toute substance, il y a génération et devenir; pour le point, il n'y en a pas, puisque le point n'est qu'une division.

10 Une autre cause de doute, c'est que toujours la science s'appuie sur des universaux et sur telle qualité précise, tandis que la substance n'est pas un universel, et qu'elle est bien plutôt quelque chose d'individuel et de séparé. Par conséquent, s'il est vrai que la science s'applique aux principes, comment le principe peut-il être substance? On peut demander encore : Existe-t-il, ou n'existe-t-il pas, quelque chose en dehors

L'expression du texte est plus concise. — *Corps, surfaces, etc.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté.

§ 9. *Génération et devenir.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 10. *Une autre cause de doute.* L'expression est bien vague, et l'on ne voit pas assez nettement à quoi le doute s'applique. Il semble que c'est à la question de savoir si la substance peut être prise pour principe, et si elle peut servir de base à la science. — *De l'ensemble.* Il n'y a que ce mot dans le texte; j'ai ajouté : « du composé matériel », pour éclaircir l'expression par cette paraphrase. — *Et la forme.*

de l'ensemble du composé matériel? Par Ensemble, j'entends la matière et ce qui l'accompagne. S'il n'y a rien en dehors de l'ensemble, alors tous les êtres qui sont matériels sont destinés à périr; et s'il y a quelque chose qui subsiste, ce ne peut être que l'espèce et la forme. Pour quels êtres cette séparation est-elle possible, pour quels êtres ne l'est-elle pas, c'est ce qu'il est bien difficile de déterminer; car il y a des choses où manifestement la forme ne peut pas être séparée: par exemple, s'il s'agit de la forme d'une maison. [11] Autre question encore : Les principes sont-ils les mêmes en espèce et en nombre? S'ils se réduisent à un seul en nombre, alors tous les les êtres sont identiques entre eux.

Ou peut-être : « La figure »; la forme représente d'ordinaire la même idée que l'espèce. — *Cette séparation*. L'expression du texte est moins précise, et il n'emploie qu'un pronom neutre tout-à-fait indéterminé.

§ 11. *Autre question encore*. M. Bonitz trouve avec raison que cette indication est bien brève et bien insuffisante. — *Identiques entre eux*. C'est le sens qui est donné par Alexandre d'Aphrodise, et qu'il convient d'adopter.

CHAPITRE III

La philosophie est la science de l'Être en tant qu'Être; acceptions diverses du mot Être, ainsi que d'autres mots: Médical, Hygiénique; l'Être et l'Un peuvent se confondre; relations des contraires, opposés et dénommés par privation; le procédé d'abstraction qu'emploient les Mathématiques peut s'appliquer à l'étude de l'Être en tant qu'Être; on considère l'Être en soi, sans regarder à ses attributs et à ses conditions; c'est le rôle propre de la philosophie.

[1] La science qu'étudie le philosophe est donc la science de l'Être en tant qu'Être, de l'Être entendu dans toute sa généralité, et non pas partiellement. Or, le mot d'Être a bien des sens divers, et il ne se prend pas en une seule acception. Si c'est une simple homonymie, et s'il n'y a point quelque qualité commune, alors l'Être ne peut se ranger sous une seule et même notion scientifique; car il n'y a point, dans ce cas, de genre unique pour des êtres ainsi rap-

§ 1. *La science qu'étudie le philosophe.* Voir plus haut, liv. IV, ch. I, § 1. Les idées qui sont présentées ici d'une manière concise et parfois insuffisante, sont beaucoup plus développées dans le livre IV. C'est la seule différence entre ces deux discussions, comme le remarque M. Bonitz. Le livre XI est donc un premier croquis, qu'aura complété plus tard une rédaction plus soignée et moins rapide. On pourrait supposer aussi que nous avons dans le liv. XI un extrait plus ou moins exact du liv. IV; mais alors, il serait à peu près impossible d'admettre que cet extrait

prochés; mais ils sont l'objet d'une seule et même science, si l'appellation d'Être s'applique à quelque chose de commun. [2] Il en est, ce semble, des acceptions diverses du mot Être comme de celles des mots Médical et Hygiénique. Chacun de ces termes a des nuances très-diverses. Tous deux on les emploie, tantôt pour exprimer quelque chose qui est relatif à la médecine ou à l'hygiène, tantôt pour un autre point de vue. Mais chacun d'eux se rapporte toujours à la même chose. Ainsi, l'on dit d'un argument qu'il est médical, comme on le dit d'un bistouri, parce que l'un est tiré de la science de la médecine, et que l'autre lui est utile. Même remarque sur le mot d'Hygiénique, qui signifie, tantôt ce qui manifeste la santé, tantôt ce qui la procure. [3] Il en est aussi de même pour tous les autres mots; et le mot d'Être s'applique également à tout, avec les nuances qu'on vient d'indiquer. Ainsi, il suffit qu'une chose quelconque soit une affection, une qualité, une disposition, un mouvement, ou tout autre attribut analogue, de l'Être en tant qu'Être, pour qu'on dise de cette chose qu'elle Est, et pour qu'on l'appelle

soit de la main même d'Aristote.

§ 2. *Des mots Médical et Hygiénique*. Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 1. Les mêmes exemples et presque les mêmes mots, pour exprimer les mêmes idées.

§ 3. *Une affection, une qualité*. Voir plus haut liv. IV, ch. II, § 2.

Être. De même que, pour toutes ces espèces d'Être, les dénominations diverses peuvent se ramener à une seule acception commune, de même toutes les contrariétés se ramèneront aux différences primordiales et aux oppositions de l'Être, soit qu'on prenne le nombre et l'unité, soit qu'on prenne la ressemblance et la dissemblance, pour les différences fondamentales de l'Être, soit qu'on en choisisse encore d'autres.

[4] Admettons que ce soient les différences qui ont été indiquées par nous. Il importe peu, d'ailleurs, que l'on ramène toutes ces nuances de ce qui est, à l'Être ou à l'Un, puisque l'Être et l'Un, s'ils ne sont pas identiques et s'ils sont autres, peuvent du moins se prendre réciproquement l'un pour l'autre. L'Être en effet est Un à certains égards, et l'Un est aussi l'Être. [5] Comme il n'y a toujours qu'une seule et même science pour comprendre les contraires, il s'ensuit que l'appellation de chacun d'eux se fait par privation.

§ 4. *Qui ont été indiquées.* M. Bonitz pense, ainsi que M. Schwegler, que ceci se rapporte au traité du *Choix des Contraires*, cité plus haut, liv. IV, ch. II, §§ 8 et 23. Alexandre d'Aphrodise croit qu'il s'agit du Traité *du Bien*, où Aristote avait exposé cette théorie. Ce traité si important n'est pas parvenu jusqu'à nous. — *Se prendre réciproquement l'un pour l'autre.* Voir plus haut, sur ce rapport de l'Un et de l'Être, liv. IV, ch. II, § 7.

§ 5. *Pour comprendre les contraires.* C'est-à-dire que, quand on sait un des contraires, on sait aussi l'autre. — *Par privation.* Ainsi le noir est la pri-

Cela n'empêche pas, d'ailleurs, que l'on se demande avec raison comment la privation est possible, pour certains contraires qui ont des intermédiaires : par exemple, pour l'injuste et le juste. C'est que, pour tous les contraires de ce genre, il ne faut pas appliquer la privation à la notion tout entière, mais seulement à la dernière espèce. Par exemple, si l'homme juste est celui qui est disposé à obéir docilement aux lois, l'injuste ne sera pas absolument privé de la notion totale de justice; mais, comme il ne manquera aux lois qu'à certains égards, c'est aussi dans cette mesure que la privation lui sera applicable.

6 Le raisonnement serait le même pour tout autre cas. C'est comme le mathématicien, qui ne considère, dans ses théories, que des abstractions, puisque c'est en retranchant toutes les conditions sensibles qu'il étudie les choses. Ainsi,

vation du blanc; et réciproquement. — *A la dernière espèce.* Il faut entendre ici une des nuances intermédiaires entre les contraires. Cette expression est obscure, et le commentaire d'Alexandre ne fournit pas un éclaircissement suffisant. L'exemple que donne Aristote n'apporte pas non plus beaucoup de lumière. La « dernière espèce » semblerait, d'après cet exemple, signifier simplement l'acte particulier d'injustice où la loi est violée. Alexandre d'Aphrodise paraît comprendre qu'il s'agit de l'un des deux contraires, considéré comme un extrême, et que, par exemple, il s'agit du Noir, si l'intermédiaire est le gris.

§ 6. *Le mathématicien.* Le philosophe abstrait, de tout ce qui existe, la notion d'être dans ce qu'elle a d'universel, de même que le mathématicien abstrait,

il ne tient compte, ni de la légèreté, ni de la dureté des corps, ni des qualités contraires à celles-là; il néglige également la chaleur, le froid, et les autres oppositions que nos sens perçoivent. Il ne conserve que la quantité et le continu, ici en une seule dimension, là en deux, ailleurs en trois, et les affections propres de ces entités, en tant qu'elles sont quantitatives et continues; il ne regarde absolument rien d'autre. Tantôt, il compare les natures et les positions respectives de ces choses, les unes à l'égard des autres, et leurs attributs spéciaux; tantôt, il en étudie la commensurabilité et l'incommensurabilité; tantôt, il considère leurs rapports proportionnels.

[7] Nous n'en disons pas moins que la géométrie est la seule et unique science qui s'occupe de toutes ces diverses questions. Nous en faisons tout autant pour l'Être. En étudier les accidents en tant qu'Être, étudier les oppositions qu'il peut présenter en tant qu'Être, c'est le fait d'une seule science, qui n'est pas autre que la philosophie. Ainsi, l'on peut affirmer que les études de la Physique ne s'appliquent pas aux choses en tant qu'elles existent, mais bien plutôt en tant qu'elles sont soumises au mouvement. De même

des choses possibles, les propriétés générales, qni sont seules l'objet de ses études.

§ 7. *La Physique.... la Dialectique et la Sophistique.* Voir plus haut, liv. IV, ch. II, § 19.

encore, la Dialectique et la Sophistique s'occupent bien de certains accidents des choses et des êtres, mais non pas en tant qu'êtres, et elles n'étudient pas l'Être lui-même en tant qu'Être. Il n'y a donc en résumé que le philosophe qui considère les choses, que nous venons de dire, en tant qu'elles sont.

[8] Par conséquent, l'Être, quelque multiples que soient ses acceptions, s'applique toujours à quelque chose d'Un et de commun, comme s'y appliquent également les contraires, puisqu'ils se réduisent toujours aux premières oppositions et aux premières différences de l'Être. Ainsi, il est possible de comprendre toutes ces notions sous une seule science; et de cette façon, se trouve résolue la question que nous avions soulevée dès le principe, c'est-à-dire, la question de savoir comment une seule et unique science pouvait comprendre tant de choses si nombreuses et de genres si différents.

§ 8. *La question que nous avions soulevée.* Voir plus haut, ch. I, § 1. — *Dès le principe.* Peut-être pourrait-on comprendre aussi le texte en ce sens qu'il s'agirait de la question soulevée « à propos des principes ». Le sens que je donne dans ma traduction est plus conforme à la grammaire, et s'accorde mieux avec tout le contexte.

CHAPITRE IV

Différents points de vue des Mathématiques, de la Physique et de la Philosophie; la science mathématique et la Physique ne s'occupent que de certains accidents de l'Être; la Philosophie première est la seule qui s'occupe de l'Être en tant qu'Être, dans toute sa généralité.

[1] Comme on le voit, le mathématicien se sert des notions communes, pour son point de vue particulier; mais le rôle de la Philosophie première, c'est de remonter jusqu'aux principes de ces notions. En effet, quand on dit que, si de quantités égales on retranche une quantité égale, les restes sont encore égaux, c'est là un axiome qui s'applique à toutes les quantités sans exception. Mais les Mathématiques admettent cet axiome sans examen; et elles y appuient leurs théories, concernant une partie quelconque de la matière qui leur est propre : et, par exemple, les lignes, les angles, les nombres, ou telles autres quantités de ce genre. Ce n'est

§. 1. *Des notions communes.* Ou «axiomes».—*Jusqu'aux principes de ces notions.* Voir plus haut, liv. IV, ch. III, § 2. — *Admettent cet axiome sans examen.* Il me semble que c'est là le sens le plus naturel et le plus conforme au contexte. M. Bonitz comprend

pas en tant qu'êtres que la science mathématique les étudie, mais c'est en tant que chacune d'elles est continue, dans une, deux ou trois dimensions. [2] Quant à la Philosophie, elle ne considère pas les nuances particulières de l'Être, ni les accidents qui s'y rapportent; elle ne considère, dans chacune de ces entités, que l'Être en tant qu'Être. La Physique en est absolument au même point que la science mathématique; si elle étudie les affections et les principes des êtres, c'est en tant qu'ils se meuvent, et non pas en tant qu'ils sont des êtres. Mais nous avons dit que la science première des êtres est celle qui les étudie en tant qu'êtres et substances, et non pas en tant qu'ils sont encore autre chose. Par conséquent, la Physique et les Mathématiques ne sont que des parties de la Philosophie.

que les Mathématiques restreignent l'axiome à leur domaine propre.

§ 2. *Dans chacune de ces entités.* L'expression du texte est plus vague; et il n'emploie qu'un pronom neutre indéterminé. — *La Physique.* Voir plus haut, ch. I, § 7. — *Nous avons dit.* Voir plus haut, liv. IV, ch. I, § 1. Il est possible que cette référence ne soit qu'une intercalation faite par quelque scholiaste. — *Que des parties de la Philosophie.* Aristote pouvait de son temps soutenir ces opinions; mais il y a bien longtemps que les Mathématiques et la Physique n'appartiennent plus à la philosophie. Au début, la philosophie comprenait toutes les sciences; c'est bien encore à elle que revient l'étude des principes sur lesquels les sciences se fondent; mais chaque science a son domaine propre, où la philosophie n'a pas juridiction. Voir sur ces questions les discussions de la Préface.

CHAPITRE V

Importance du principe de contradiction énoncé sous cette forme : « Une même chose ne peut en un même temps être et n'être pas » ; il n'y a pas de démonstration possible pour ce principe, parce qu'il n'y en a pas de plus certain ; réfutation du principe contraire ; méthode à suivre pour cette réfutation ; argument personnel ; nécessité de définir clairement les mots dont on se sert ; Héraclite combattu par sa propre doctrine ; on arrive, avec un tel système, à confondre toutes choses, et à rendre toute discussion absolument impossible.

[1] Il y a, dans les choses, un principe sur lequel on ne peut se tromper jamais, et qui nécessairement fait toujours le contraire, c'est-à-dire, qui est toujours essentiellement vrai. Ce principe, c'est qu'une seule et même chose ne peut jamais, en un seul et même moment donné, être et n'être pas ; et cette vérité s'applique à tout ce qui présente des oppositions de cette forme.

§ 1. *Un principe sur lequel on ne peut se tromper jamais.* C'est le principe de contradiction. Plus haut, liv. IV, ch. IV, Aristote a consacré à ce principe une discussion très étendue et très profonde, qui l'emporte de beaucoup sur celle-ci. Laquelle des deux a été écrite la première, c'est ce dont il est bien difficile de juger ; mais tout porte à croire que la discussion présente n'est qu'une esquisse, qui aura été complétée plus tard. — *Des oppositions de cette forme.* C'est-à-dire, des oppositions de possession et de privation, d'affirmation et de négation contraires, comme celle qu'on vient de rappeler. La pensée, d'ailleurs, ne fait pas de doute.

[2] Pour les axiomes de cet ordre, il n'y a pas absolument de démonstration possible, si ce n'est pour réfuter celui qui les nie; car il ne serait pas possible de faire remonter le raisonnement à un principe plus certain que celui-là. Il le faudrait, cependant, pour que l'on fît une démonstration véritable et absolue. Mais, pour réfuter celui qui soutient que les deux membres de la contradiction sont également vrais, et pour lui démontrer qu'il se trompe, il faudra prendre une proposition qui, au fond, sera identique à celle-ci, que la même chose ne peut pas dans le même temps être et n'être point, et choisir cette seconde proposition, de manière qu'elle ne paraisse pas tout d'abord être identique. C'est seulement ainsi qu'on pourra réfuter celui qui soutiendrait que les deux termes de

§ 2. *Un principe plus certain que celui-là.* La chose est évidente par elle-même; et dans la démonstration, il n'est pas possible de trouver un principe supérieur à celui-là, ni plus incontestable. — *Qui, au fond, sera identique.* Le texte n'est pas aussi précis; mais le sens n'est pas douteux. Pour réfuter l'adversaire, qui nie le principe de contradiction, il ne faut pas essayer de démontrer directement la vérité de ce principe sous sa forme ordinaire; il faut prendre telle autre chose quelconque, et démontrer que cette chose spéciale ne peut pas tout à la fois être et n'être point. — *Qu'elle ne paraisse pas.....* L'adversaire, en concédant que cette chose ne peut tout à la fois être et n'être point, concède aussi sans s'en apercevoir le principe de contradiction, qu'il niait d'abord. Voir plus haut, liv. IV, ch. IV, §§ 3, 4 et 5; toutes ces idées y sont exposées beaucoup plus complètement qu'ici, où elles ne sont qu'imparfaitement reproduites.

la contradiction sont également vrais d'un seul et même objet. [3] Or, quand on cherche à tomber d'accord sur quelque raisonnement commun, il faut bien qu'on se comprenne mutuellement en un certain point; car, sans cette condition, comment serait-il possible de se communiquer réciproquement ce qu'on pense? Ainsi, il faut d'abord que chacun des mots dont on se sert ait un sens connu, que ce mot exprime une seule et unique chose, et non plusieurs à la fois, au lieu d'une seule, et que, s'il a par hasard plusieurs sens, on sache précisément celui dont on entend se servir. Or, celui qui soutient que telle chose est et n'est pas tout à la fois, celui-là nie précisément ce qu'il affirme; et, par conséquent, il nie que le mot qu'il emploie signifie ce qu'il signifie; ce qui est complètement impossible et absurde. [4] Ainsi, puisque dire que telle chose est Cela signifie quelque chose, il est de toute impossibilité que la contradiction puisse être vraie de cette même chose. Bien plus, si le mot a un sens et que l'assertion soit vraie, il faut néces-

§ 3. *Quand on cherche à tomber d'accord.* Ce § est peut-être plus clair que la partie correspondante du chap. IV, liv. IV. — *Nie précisément ce qu'il affirme.* C'est la réfutation qu'on peut toujours opposer à ceux qui nient le principe de contradiction; on reconnaît ici la réfutation par l'absurde. — *Impossible et absurde.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 4. *Les affirmations et les négations opposées...* Cette discus-

sairement que la chose existe aussi. Or, quand une chose est nécessaire, elle ne peut plus n'être point. Donc, les affirmations et les négations opposées ne peuvent pas être vraies de la même chose. Ajoutez que, si l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, on n'est pas plus dans le vrai quand on dit que tel être est un homme, que quand on dit qu'il n'est pas un homme. On ne paraît pas même être, ni plus, ni moins dans la vérité, quand on dit que l'homme n'est pas un cheval, que quand on dit qu'il n'est pas un homme. Par conséquent, on dira également la vérité en soutenant que le cheval est identique à l'homme, du moment que l'on a admis que les propositions opposées sont également vraies. Il en résulte que le même être est homme et cheval à la fois, ou tel autre animal quelconque.

[5] On peut donc affirmer qu'il n'y a pas de démonstration absolue contre de telles propositions, bien qu'on puisse faire une démonstration contre celui qui soutient de telles doctrines.

sion sur le principe de contradiction est bien loin de valoir celle du IVe livre pour la solidité des arguments ; mais, quelle que soit l'infériorité de la forme, la pensée est bien toujours la même.

§ 5. *De démonstration absolue.* Le texte est assez obscur; et le sens que je donne est celui qu'adopte Alexandre d'Aphrodise. Mais, même dans son commentaire, on ne sait pas nettement s'il s'agit de démonstration contre ces sophismes, ou de la démonstration de ces sophismes,

En interrogeant Héraclite lui-même par cette méthode, on l'aurait bien vite réduit à avouer que jamais les propositions opposées ne peuvent être vraies à la fois des mêmes choses ; et c'est parce qu'il ne comprenait pas très-bien ses propres assertions qu'il avait adopté cette opinion étrange. Mais si la maxime qu'il soutenait est vraie, l'opinion même qu'il défendait ne peut plus l'être : à savoir que la même chose peut, dans un seul et même moment, être et n'être pas. En effet, de même que, en divisant les propositions, l'affirmation n'est pas plus vraie que la négation, de même, pour les deux propositions réunies et assemblées, de manière à ce que le composé ne fasse en quelque sorte qu'une seule affirmation, la négation n'est pas plus vraie que l'ensemble mis sous forme affirmative.

[6] Enfin, si l'on ne peut rien affirmer avec vérité, c'est une erreur manifeste d'affirmer qu'il n'est pas possible de faire une seule affirmation vraie. Si cela est exact, c'est une manière de résoudre la difficulté que soulèvent ceux qui

essayée par ceux qui les soutiennent. — *Héraclite lui-même*. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 1, sur l'opinion d'Héraclite, soutenant que tout, dans le monde, est dans un flux et un écoulement perpétuel. — *Cette opinion étrange*. J'ai ajouté l'épithète, que tout le contexte me semble justifier, dans ce qu'elle a d'ironique.

§ 6. *Toute discussion absolument impossible*. C'est là, en effet, le résultat dernier de tous ces sophismes.

font de telles objections, et qui rendraient toute discussion absolument impossible.

CHAPITRE VI

Réfutation du système de Protagore, faisant de l'homme la mesure des choses ; origine de cette doctrine ; citation de la *Physique*; causes de la différence des sensations d'un homme à un autre homme; expérience de l'œil qui voit les objets doubles sous certaine pression; il ne faut chercher la vérité que dans les choses immuables; les corps célestes; contradictions dans la doctrine de Protagore, prouvées par la théorie du mouvement; ces philosophes se contredisent eux-mêmes; et, dans la pratique, ils se conduisent comme s'ils ne croyaient pas à leur propre système; exemples de l'alimentation; effets des maladies sur nos sensations; vice de méthode dans ces systèmes philosophiques; Héraclite et Anaxagore également condamnés ; tout n'est pas dans tout; deux propositions contraires ne peuvent être également vraies.

[1] Le système de Protagore ne s'éloigne pas beaucoup de celui qu'on vient de réfuter, quand il soutient que l'homme est la mesure de toutes choses; car ceci revient à dire que les choses sont réellement ce qu'elles paraissent à chacun de nous. S'il en est ainsi, c'est dire, sous une autre forme, que les mêmes choses sont et

§ 1. *Le système de Protagore.* Voir plus haut, liv. IV, ch. IV, § 22, et surtout ch. V, toute la discussion contre Protagore.

ne sont pas, qu'elles sont à la fois bonnes et mauvaises, et que, à tous égards, les affirmations les plus opposées sont identiques, puisque bien souvent ce qui paraît bon à ceux-ci paraît mauvais à ceux-là, et que la mesure des choses est, dit-on, le jugement individuel de chacun de nous. [2] Il serait facile de résoudre cette difficulté en remontant à l'origine même d'une pareille doctrine. Tantôt, on a cru qu'elle venait de celle des philosophes Naturalistes; tantôt, on en a trouvé la source dans cette observation, à savoir, que tout le monde ne sent pas les choses de la même manière, et que, par exemple, telle chose est douce au goût des uns, et est tout le contraire au goût des autres. Il est certain, en effet, qu'une opinion commune à presque tous les philosophes Naturalistes, c'est que rien ne vient de rien, et que tout vient de quelque chose qui existe déjà. Ainsi donc, une chose ne de-

§ 2. *Des philosophes Naturalistes.* Ce sont les philosophes Ioniens surtout : voir plus haut, liv. I, ch. IV. — *Ainsi donc... une seule et même chose.* Tout ce passage est évidemment altéré, et il est profondément obscur, comme le dit Alexandre d'Aphrodise lui-même, qui essaie vainement de l'expliquer. M. Bonitz propose une rédaction nouvelle, qui ne s'appuie, comme il le reconnaît, sur l'autorité d'aucun manuscrit. Voici le sens le plus probable qu'on peut tirer de toutes ces obscurités : « Une « chose ne devient pas blanche « si déjà elle est absolument « blanche : il faut donc, pour que « le blanc soit possible et se « réalise, qu'il vienne du Non- « blanc, en d'autres termes du « Non-Être. Or, comme, selon « les naturalistes, rien ne peut « venir du Non-Être, il faut donc « que le blanc et le Non-blanc

vient pas blanche si elle est déjà complètement blanche, et si elle n'a rien du tout qui ne soit blanc. Mais quand nous voyons qu'un objet est devenu blanc, il doit, selon eux, venir de ce qui n'est pas blanc, pour pouvoir devenir blanc. Par conséquent, selon ces philosophes, il viendrait quelque chose du Non Être, si l'on n'admettait pas que le Blanc et le Non-blanc sont une seule et même chose.

[3] Il n'est pas très difficile de répondre à cette objection. En se reportant à ce qui a été dit dans la *Physique*, on peut voir comment toutes les choses qui se produisent viennent du Non-Être, et comment elles viennent de l'Être. Ce serait une naïveté de prêter une égale attention aux deux opinions, et aux arguments qu'enfante l'imagination des uns et des autres, dans ces discussions. Il est d'abord de toute évidence que les uns, ou les autres, doivent être dans l'erreur nécessairement. Et il suffit pour s'en con-

« soient une seule et même « chose ; et par conséquent, les « propositions les plus opposées « sont identiques. » Je donne cette interprétation pour ce qu'elle vaut ; mais il me semble que c'est la seule qu'on puisse faire sortir du texte vulgaire, en l'altérant le moins possible. — *Est devenu blanc*. Avec M. Bonitz, je supprime la négation qui est dans le texte reçu, et qui rendrait la pensée tout-à-fait inintelligible.

§ 3. *Dans la Physique*. Voir la *Physique*, liv. I, ch. VI, § 4, et ch. IX, § 2, p. 463 et 485 de ma traduction ; voir aussi le traité de la *Production et de la Destruction des choses*, liv. I, ch. III, § 3, p. 28 de ma traduction. — *Aux deux opinions*. Rappelées

vaincre d'observer les faits qui frappent nos sens. Jamais, en effet, la même chose ne saurait paraître, telle à ceux-ci, et le contraire à ceux-là, que quand, chez les uns ou chez les autres, l'organe qui perçoit les saveurs qu'on vient d'indiquer, a subi quelque altération, ou est atteint de quelque infirmité. S'il en est ainsi, il faut bien admettre que les uns sont alors la mesure des choses, et que les autres ne sauraient l'être.

[4] J'en dis tout autant du bien et du mal, du beau et du laid, et de toutes les notions de même ordre. Il en est de ceci comme il en est lorsqu'on se met le doigt sous le globe de l'œil, et que, au lieu d'un seul objet, on en voit deux. Il y a donc deux objets, puisqu'il en paraît deux en effet; mais, l'instant d'après, il n'y en a plus qu'un, puisqu'en réalité, si l'on ne presse pas l'organe, l'objet paraît unique, comme il l'est effectivement. [5] D'ailleurs, il est souverainement absurde de prétendre fonder le jugement de la vérité sur des objets qui sont soumis à un changement per-

un peu plus haut, au début du § 2. — *Les uns sont alors la mesure des choses.* C'est peut-être faire une concession exagérée au système de Protagore, que pourtant on combat.

§ 4. *J'en dis tout autant du bien et du mal.* La concession est encore plus forte, et le bien et le mal existent en soi indépendamment des jugements que nous en portons. — *Le doigt sous le globe de l'œil.* Le texte n'est pas tout à fait aussi formel. Voir plus haut, liv. IV, ch. VI, § 4. Cette observation est d'ailleurs bien connue, et elle est très-vraie.

§ 5. *Soumis à un changement perpétuel.* Aristote semble ici donner raison, sans le vouloir, à

pétuel, sous nos regards, et qui ne demeurent jamais un seul instant dans le même état. On ne doit chercher à trouver la vérité que dans les choses qui sont éternellement les mêmes, et qui ne subissent jamais le moindre changement. Tels sont, par exemple, les corps célestes. Ils ne sont pas, tantôt d'une façon, et tantôt d'un aspect différent et variable ; ils sont éternellement les mêmes, et ils ne subissent jamais la loi du changement.

[6] D'autre part, si le mouvement existe, et si le mobile qui est mû doit passer toujours d'un point, d'où il part, à un point où il arrive, il faudrait, d'après ces doctrines, que le mobile fût encore dans le point d'où il se meut, et qu'en même temps il n'y fût plus ; il faudrait qu'il se mût vers un point, et qu'en même temps il y fût déjà arrivé. [7] Mais ces philosophes eux-mêmes doivent reconnaître que les deux parties de la contradiction ne peuvent pas être vraies

la théorie des Idées, qu'il a toujours attaquée. Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 4. — *Les corps célestes.* Les corps célestes sont soumis à la loi du changement, quoi qu'en dise ici Aristote ; la terre que nous habitons suffit à le prouver ; il n'y a que Dieu qui soit immuable.

§ 6. *Si le mouvement existe.* Ce passage n'est pas très-net et l'expression de la pensée pouvait être plus claire. La doctrine qui admet la coexistence des contradictoires supprime le mouvement, puisqu'alors le point de départ et celui d'arrivée se trouvent confondus. Voir plus haut, liv. IV, ch. V, § 18.

§ 7. *Ces philosophes eux-mêmes...* Le texte n'est pas aussi formel. Je crois que ce membre

à la fois; et si les choses de ce monde sont dans un flux perpétuel, et dans un mouvement incessant, sous le rapport de la quantité, et qu'on admette ce système tout faux qu'il est, pourquoi les choses ne seraient-elles pas immobiles sous le rapport de la qualité? En effet, leur argument principal pour affirmer que les deux parties de la contradiction peuvent s'appliquer également à la même chose, est tiré de cette supposition que la quantité n'est pas permanente dans les corps, et qu'un même corps peut avoir quatre coudées, et, ensuite, ne les avoir plus. Mais la substance des choses se rapporte à leur qualité, qui est d'une nature définie, tandis que la quantité est indéterminée de sa nature.

[8] Autre objection. Pourquoi, quand le médecin leur prescrit tel aliment, le prennent-ils volontiers? Car, selon eux, où serait la raison de croire que ce soit du pain, plutôt que de croire le contraire? Par suite, il leur devrait être indifférent de manger, ou de ne pas manger. Et ce-

de phrase doit être lié au suivant; et alors la pensée est plus nette. « Si l'on croit que les cho« ses sont constamment muables « dans leur quantité, on peut « cependant avouer qu'elles sont « immuables dans la qualité es« sentielle qui les constitue. » — *Immobiles sous le rapport de la qualité.* Les philosophes qui croient au flux perpétuel de la quantité, n'accorderaient pas davantage la permanence de la qualité. Voir plus haut, liv. IV, ch. v, § 14.

§ 8. *Autre objection.* Voir des objections également pratiques contre le scepticisme, liv. IV.

pendant, ils prennent bien la nourriture que le médecin leur prescrit, parce qu'ils croient qu'ils sont dans le vrai, quoiqu'ils dussent se garder de le faire, si, comme ils le prétendent, il n'y a pas dans les choses sensibles une nature qui persiste absolument, et si elles sont toutes livrées à un mouvement et à un flux perpétuels. [9] D'ailleurs, si nous-mêmes nous changeons sans cesse, et si nous ne restons jamais les mêmes un seul instant, pourquoi s'étonner que les choses ne nous semblent jamais les mêmes, ainsi qu'elles ne le semblent pas non plus aux malades ? Quand on est malade, comme la disposition où l'on est varie sans cesse, avec l'état de la santé, les objets que perçoit la sensibilité n'apparaissent plus de la même manière. Pourtant, ce n'est pas un motif pour que les objets eux-mêmes éprouvent le plus léger changement ; seulement, ils causent aux malades des sensations différentes, et qui ne sont plus du tout les mêmes. [10] Il en est

ch. v, § 20, et ses contradictions radicales.

§ 9. *D'ailleurs.* La pensée de ce § se lie à celle du § suivant, quoique le lien n'en soit peut-être pas montré assez nettement. Aristote examine deux hypothèses : « Si l'individu change « sans cesse, pourquoi s'étonner « que les choses se modifient « pour lui comme elles se modifient pour les malades, ou « plutôt comme se modifient les « impressions que les malades « en éprouvent ? Si nous ne « changeons pas, il y a donc « quelque chose de permanent, « contre la doctrine de ces philosophes, qui prétendent que « tout est dans un flux perpétuel. »

§ 10. *Pour le mouvement dont*

peut-être nécessairement encore ainsi, pour le mouvement dont nous parlons ici, quand nous le ressentons. Mais si nous ne changions pas personnellement et si nous restions les mêmes, il y aurait dès lors quelque chose de permanent pour nous.

[11] Quant aux philosophes qui soulèvent, d'une façon toute gratuite, ces difficiles questions, on ne peut guère les réfuter du moment qu'ils ne posent pas un principe, dont ils ne demandent plus la raison; car c'est à cette seule condition qu'il peut y avoir raisonnement et démonstration. En ne posant aucun principe, comme ils le font, on empêche toute discussion et tout raisonnement quelconque. Il n'y a donc point à raisonner avec de tels adversaires. Mais quant à ceux qui élèvent des doutes sérieux, il est assez aisé de répondre aux difficultés qui causent l'incertitude dans leur esprit. [12] On peut tirer la réponse à leur faire de ce que nous avons déjà dit; car ce qui résulte clairement de nos explications

nous parlons ici. C'est le mouvement et les variations auxquelles notre sensibilité est perpétuellement soumise.

§ 11. *D'une façon toute gratuite.* Aristote se sert d'une expression presque semblable, liv. IV, ch. v, § 3; et il y reproche à ces philosophes de parler uniquement pour parler, sans avoir rien de sérieux à dire. C'est ce que j'ai voulu rendre ici par ma traduction. — *Des doutes sérieux.* J'ai ajouté l'épithète, qui me semble ressortir nécessairement du contexte.

§ 12. *De ce que nous avons déjà dit.* Voir plus haut, § 2, et ch. v, § 1. — *De nos explications antérieures.* Voir plus haut

antérieures, c'est que jamais les affirmations opposées ne peuvent être vraies d'une même chose, dans un seul et même moment, non plus que les contraires, puisqu'ils s'expriment sous forme privative. C'est ce qui est de toute évidence, quand on prend la peine d'analyser à fond la théorie des contraires. Par la même raison, il ne se peut pas que jamais les intermédiaires puissent n'être appliqués qu'à un seul et même terme. Par exemple, si l'objet est blanc, et que nous disions qu'il n'est, ni blanc, ni noir, nous sommes dans le faux; car il en résulterait que le même objet serait blanc, et qu'il ne le serait pas. Il n'y a qu'une seule des deux assertions accouplées qui soit vraie de l'objet; et c'est la contradiction du blanc.

[13] Ainsi, il est également impossible d'être dans le vrai, soit qu'on suive Héraclite, soit qu'on suive Anaxagore. Si l'on s'en tient à leur doctrine, on est amené à attribuer les contraires à un seul et même objet. Quand on dit, en effet, que tout est dans tout, en partie du moins, on

ch. v, § 1. — *Sous forme privative.* C'est-à-dire que l'un des contraires est la privation de l'autre. — *C'est la contradiction du blanc.* Il faut affirmer que l'objet est blanc, ou qu'il n'est pas blanc; et par conséquent, une seule des contradictoires doit être vraie, et l'autre fausse.

§ 13. *Héraclite.* Qui soutenait que toutes les choses sont dans un flux perpetuel. — *Anaxagore.* Qui soutenait que tout était confondu à l'origine. — *Tout est dans tout.* Il ne paraît pas que la doctrine d'Anaxagore ait eu une

n'affirme pas plus d'une chose qu'elle est douce que l'on n'affirme qu'elle est amère, ou qu'on ne lui prête telle autre qualité contraire, de quelque ordre que ce soit. La conséquence est inévitable, du moment que tout est dans tout, non pas seulement en puissance, mais en réalité actuelle et parfaitement distincte.

[14] Par la même raison, il n'est pas possible que toutes les assertions soient fausses, ni qu'elles soient toutes vraies. D'abord, on vient de voir toutes les difficultés qu'entraîne cette doctrine, et que nous avons énumérées. Ensuite, si toutes les assertions sont fausses sans exception, cette assertion elle-même qu'on énonce n'est pas plus vraie que les autres; et enfin, si toutes les assertions sont vraies, celui qui dit qu'elles sont toutes fausses ne peut pas non plus être dans le faux.

aussi grande portée. — *La conséquence est inévitable.* J'ai ajouté ce membre de phrase qui m'a semblé indispensable pour la clarté. — *Non pas seulement en puissance.* Aristote admettrait cette réserve.

§ 14. *D'abord, on vient de voir... Ensuite... Enfin.* Le texte n'est pas tout-à-fait aussi formel.

CHAPITRE VII

Définition du but de la science ; procédés de toutes les sciences ; divisions et différences des sciences ; objet propre de la Physique ; sa méthode et sa nature ; objets et méthode des sciences productrices, pratiques et théoriques ; science de la substance séparée et immobile ; trois principales sciences d'observation théorique : la Physique, les Mathématiques, et la Théologie ; cette dernière est la plus haute des sciences théoriques ; c'est la science du divin ; et elle est universelle, puisqu'elle étudie l'Être en tant qu'Être.

[1] Toute science s'applique à rechercher des principes et des causes, en ce qui concerne les objets qui rentrent dans son domaine. C'est ce que font la médecine, la gymnastique, et toutes les autres sciences, soit les sciences productrices, soit les sciences mathématiques. Chacune d'elles sans exception, après s'être tracé un cadre relatif à un certain genre d'objets, s'occupe de son objet propre, en admettant que cet objet existe, et qu'il est réel. Mais elle ne l'étudie pas en tant

§ 1. *Toute science*. Ce chapitre tout entier est, ou un extrait, ou une première esquisse du chap. I du livre VI ; ce sont les mêmes pensées dans le même ordre, et souvent avec les mêmes expressions. Ces rapports entre les deux morceaux ont été signalés par M. Bonitz. — *Les sciences productrices*. Ce sont les sciences qui ont surtout pour but un produit extérieur, comme le font tous les arts et toutes les industries ; voir liv. I. ch. I. — *En*

qu'Être, attendu qu'il y a une science spéciale qui, en dehors des autres sciences, s'occupe de cette question. Chacune des sciences qu'on vient d'indiquer, acceptant à un certain point de vue l'existence de son objet, dans chaque genre particulier, essaie ensuite de montrer, avec plus ou moins d'exactitude, toutes les autres conditions de cet objet. [2] Les unes acceptent l'existence de l'objet, en s'en rapportant au témoignage des sens; les autres supposent cette existence d'après certaines hypothèses; et cette simple induction suffit pour faire voir qu'elles ne donnent point de véritable démonstration, ni de la substance, ni de l'existence réelle. [3] Quant à la science de la nature, on reconnaît évidemment qu'elle n'est, ni une science pratique, ni une science qui arrive à produire telles ou telles choses. Pour la science qui produit quelque chose, le principe du mouvement est dans l'agent producteur, et non dans le résultat produit; et alors, c'est un art d'une certaine espèce, ou telle autre faculté

admettant que cet objet existe. Voir liv. VI, ch. I, § 3.

§ 2. *Cette simple induction.* Voir liv. VI, ch. I, § 4. — *Qu'elles ne donnent.* Le grec dit simplement : « Il n'y a point de démonstration »; mais ceci se rapporte évidemment aux sciences dont il vient d'être question. — *De véritable démonstration.* Le texte est moins formel.

§ 3. *Une science pratique.* Le mot de « pratique » n'a pas dans la langue d'Aristote tout à fait le même sens qu'il peut présenter dans la nôtre. Une science pratique est pour lui celle dont le résultat ne sort pas de l'être qui sait, tandis que la science productive est celle qui donne un

de produire. De même non plus pour la science pratique, le mouvement n'est pas dans l'objet pratiqué; il est plutôt dans les êtres qui pratiquent. Mais la science du physicien s'applique à des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement; et cela seul suffit à montrer que la Physique, la science de la nature, n'est point une science pratique, ni une science productrice, mais qu'elle est simplement théorique et observatrice; car il faut nécessairement qu'elle soit dans une de ces trois classes.

4 Mais comme il n'y a pas de science qui ne connaisse, dans une certaine mesure, l'existence de son objet, et qui ne s'en serve comme de son principe, il faut se bien fixer sur la manière dont le physicien doit envisager cette existence, et se demander s'il doit la considérer, ou comme on considère la notion de Camus, ou comme on considère la notion de Creux. La notion de Camus implique toujours, quand on la définit, la matière de la chose, tandis que la notion de Creux est indépendante de la matière. La qua-

résultat extérieur, la sculpture, par exemple. — *Un art d'une certaine espèce*. Voir liv. VI. ch. I, § 6. — *Le principe de leur mouvement*. Id., ibid. — *La Physique, la science de la nature*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Théorique et observatrice*. J'ai cru devoir mettre ici deux mots pour rendre toute la force de l'expression grecque, qui a ces deux sens.

§ 4. *La notion de Camus.... la notion de Creux*. Ces exemples assez bizarres se trouvent déjà mot pour mot, dans le livre VI,

lité de Camus ne peut, en effet, s'appliquer jamais qu'à un nez ; et la définition de cette qualité comprend toujours la notion de nez, puisque le Camus n'est qu'un nez creusé d'une certaine façon. Il est donc évident que, quand on parle de la chair, de l'œil, ou de telles autres parties du corps, on fait toujours entrer l'idée de la matière dans la définition qu'on en donne.

[5] Mais comme il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'Être, et séparé de la matière, il nous faut voir si cette science est identique à la science de la nature, ou si plutôt elle n'en est pas différente. Comme on vient de le dire, la Physique s'occupe des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement. La science mathématique est bien aussi une science d'observation théorique ; mais les êtres qu'elle étudie, s'ils sont immobiles, ne sont pas cependant séparés de la matière. Il faut donc qu'il y ait une autre science, distincte de ces deux-là, qui étudie l'Être immobile et indépendant, si toutefois il existe une substance de ce genre. J'entends par là une substance isolée et immobile, telle que nous essaierons de la prouver; et s'il existe au monde une nature de ce genre, c'est en elle aussi

ch. I, § 8. — *De la chair, de l'œil.* Voir liv. VI, ch. I, § 9, les mêmes exemples.

§ 5. *S'ils sont immobiles.* Voir liv. VI, ch. I, § 11. — *Nous essaierons.* Voir plus loin, liv. XII, ch. VI. — *Que sera le divin.* Voir liv. VI, ch. I, § 12.

que sera le divin; en d'autres termes, c'est le premier principe, le principe souverain.

[6] On le voit donc, il y a trois genres principaux de sciences d'observation théorique : la Physique, les Mathématiques et la Théologie. Ainsi, les sciences théoriques sont les plus hautes de toutes les sciences; et parmi celles qui viennent d'être indiquées, la plus haute encore, c'est la dernière nommée, attendu qu'elle s'applique à ce qu'il y a de plus grand parmi les êtres. Une science est supérieure, ou inférieure, selon l'objet propre de ses études.

[7] C'est une question de savoir si la science de l'Être en tant qu'Être est, ou n'est pas, une science universelle. Parmi les sciences mathématiques, chacune s'attache à un genre d'êtres déterminé; la science universelle doit s'appliquer à tous les êtres sans exception. Si donc les substances physiques étaient les premières parmi les êtres, il s'ensuivrait que la Physique serait aussi la première des sciences. Mais s'il y a une autre substance, une autre nature, séparée et immobile,

§ 6. *La Physique, les Mathématiques, et la Théologie.* Voir liv. VI, ch. I, § 13. Il faut remarquer ici encore l'emploi du mot de Théologie. L'idée qu'il exprime aurait pu être très féconde; mais Aristote, et en général la philosophie ancienne, se sont peu occupés de Dieu, de son existence et de son rapport avec l'homme et l'univers. Socrate avait donné un autre exemple.

§ 7. *Une science universelle.* Voir liv. VI, ch. I, § 14. — *Étaient les premières.* Id., ibid., § 15.

il faut nécessairement que la science qui étudie cette substance, soit antérieure à la Physique, et antérieure en tant qu'universelle.

CHAPITRE VIII

Théorie de l'Être pris au sens accidentel ; la science ne peut jamais s'appliquer à l'accident ; exemple de diverses sciences ; rôle particulier de la Sophistique, justement définie et blâmée par Platon ; définition de l'accident ; causes et principes particuliers de l'accident ; autrement, tout serait nécessaire dans le monde ; notion exacte de l'Être en soi et non accidentel, combiné avec la pensée ou en dehors d'elle ; limites du hasard ; il n'y a pas de hasard dans la nature, ni dans l'intelligence ; les causes du hasard sont indéfinies comme lui ; elles restent toujours obscures pour l'homme ; l'intelligence et la nature sont antérieures et supérieures au hasard.

[1] Comme le mot d'Être, exprimé d'une manière absolue, peut recevoir plusieurs acceptions, dont l'une s'applique à l'Être pris en un sens accidentel, il nous faut tout d'abord étudier l'Être qui n'est Être que de cette dernière façon. [2] Un premier point qui est évident, c'est qu'il n'est pas une

§ 1. Ce chapitre est en partie une répétition du chapitre II du liv. VI. Ce sont les mêmes idées, les mêmes exemples, et souvent les mêmes expressions. On peut aussi trouver, avec M. Bonitz, que ce chapitre VIII du XIe livre a plus de netteté que le chapitre II du livre VI. Quel est celui des deux morceaux qui a précédé l'autre, c'est ce qu'il serait difficile de discerner. — *Un sens accidentel.* Voir liv. VI, ch. II, § 1.

§ 2. *Pas une seule des scien-*

seule des sciences, reconnues pour telles, qui s'occupe de l'accident. Ainsi, par exemple, l'architecture, dont l'objet est de construire nos maisons, ne se préoccupe pas de savoir si les habitants de la maison qu'elle a construite y éprouveront de la douleur ou du plaisir. L'art du tisserand, l'art du corroyeur, l'art du cuisinier même, n'ont pas davantage de ces préoccupations, qui ne les regardent pas.

[3] Chacune de ces sciences ne doit exclusivement songer qu'à son objet propre. C'est là leur fin spéciale. Elles n'ont pas à considérer, par exemple, comment l'individu est à la fois musicien et grammairien ; pas plus qu'elles n'ont à considérer si, étant musicien d'abord, il est devenu grammairien ensuite, pour possèder à la fois ces deux qualités, qu'il n'avait pas antérieurement ; car lorsqu'une chose existe sans exister toujours, c'est qu'elle est devenue telle qu'elle est ; et voilà comment l'individu a pu devenir tout ensemble musicien et grammairien.

[4] Ce sont là des recherches auxquelles ne se livre aucune des sciences véritables ; et ces questions n'occupent guère que la Sophistique, qui

ces. Voir liv. VI, ch. II, § 3. — *L'architecture*. Id., ibid.

§ 3. *Musicien et grammairien*. Voir liv. VI, ch. II, § 3, le même exemple, présenté un peu différemment.

4. *Aucune des sciences véritables*. Voir liv. VI, ch. II, § 3. —

est la seule en effet à appliquer son attention à l'accident. Aussi, Platon n'a-t-il pas tort, quand il dit que la Sophistique perd son temps à s'occuper du Non-Être, en d'autres termes, de ce qui n'est pas. [5] Pour se convaincre qu'il n'y a pas de science possible de l'accident, on n'a qu'à prendre la peine de voir ce que c'est réellement que l'accident.

[6] Nous avons reconnu que, parmi les choses, il y en a qui sont toujours et de toute nécessité; et je n'entends pas ici cette nécessité qui n'est que le résultat d'une violence, mais celle que nous faisons intervenir dans les choses de démonstration. Il y a aussi des choses qui ne sont que dans la plupart des cas, ou qui même, sans être dans la pluralité des cas, ne sont, ni toujours, ni nécessairement, mais comme le veut le hasard. [7] Par exemple, il peut faire froid dans le temps de la Canicule; mais le froid dans cette saison n'est pas d'une nécessité constante; il n'est pas même ordinaire à cette époque de l'année;

Aussi, Platon. Voir liv. VI, ch. II, § 4, où la critique de Platon et la vanité des recherches sophistiques, sont exposées plus complètement.

§ 6. *Nous avons reconnu*. Voir liv. VI, ch. II, § 8. — *Dans les choses de démonstration*. Liv. VI, ch. II, § 8. Cette idée est présentée sous une forme un peu différente : « Cette nécessité qui « n'est que l'impossibilité d'être « d'une autre façon. »

§ 7. *Dans le temps de la Canicule*. Voir liv. VI, ch. II, § 8, le même exemple, où d'ailleurs il est suivi de plusieurs autres.

seulement, il peut parfois s'y produire. [8] Donc l'accident est ce qui n'est, ni toujours, ni nécessairement, ni même dans les cas les plus fréquents.

[9] Du moment que l'accident est bien ce qu'on vient de dire, on voit nettement pourquoi il n'y a pas de science possible de l'accident. Toute science s'applique à quelque chose qui est, ou toujours, ou le plus ordinairement ; et l'accident n'est, ni d'une façon, ni de l'autre. [10] Par suite, il n'est pas moins clair qu'il n'y a, pour l'Être par accident, ni les mêmes principes, ni les mêmes causes que pour l'Être en soi ; car alors tout sans exception serait nécessaire. Il est facile de le voir. En effet, si, telle chose étant, telle autre chose est, et que, cette seconde étant, une troisième soit aussi, non pas arbitrairement, mais de toute nécessité, la chose dont la première était cause sera également de toute nécessité ; et ainsi de suite, jusqu'à la chose qui sera regardée comme étant causée la dernière. Or on supposait qu'elle n'était qu'un accident.

§ 8. *Donc l'accident...* Livre VI, ch. II, § 8.

§ 9. *Il n'y a pas de science possible de l'accident.* Voir liv. VI, ch. II, § 12.

10. *Tout sans exception serait nécessaire.* Voir liv. VI, ch. III. § 1. — *Telle chose étant...* Voir le même exemple, liv. VI, ch. III, § 2 ; ce livre ajoute aussi d'autres exemples pour éclaircir cette théorie.

[11] Ainsi, tout ne serait que nécessité; et, par conséquent, tout ce qui peut être d'une façon, ou d'une autre, tout ce qui peut indifféremment se produire, ou ne pas se produire du tout, serait retranché du nombre des choses possibles. Cette conclusion est inévitable, en supposant même que la cause ne soit pas encore réellement, mais qu'elle soit simplement en voie de se produire; car tout alors deviendra encore absolument nécessaire. [12] Supposons, par exemple, qu'une éclipse doive avoir lieu demain, si tel phénomène se produit après un autre qui le précède, et si cet autre encore se produit après un troisième. Ceci admis, si, d'un temps déterminé, on retranche le temps qui doit s'écouler, depuis l'instant où l'on est jusqu'au lendemain, on arrive à un fait présent et actuel; et comme celui-là existe bien réellement, tout ce qui doit venir après lui devient nécessaire aussi; tout alors est soumis à une absolue nécessité.

[13] L'Être pris comme étant vrai, et comme étant accidentel, a deux aspects : ou il vient

§ 11. *Se produire ou ne pas se produire.* C'est précisément le hasard et le fortuit aussi.

§ 12. *Présent et actuel.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Et comme celui-là existe bien réellement.* On ne peut douter du phénomène qu'on a sous les yeux; et s'il est la condition nécessaire des phénomènes suivants, ils sont aussi vrais que celui-là; et par conséquent, ils sont nécessaires aussi.

§ 13. *Et comme étant accidentel.* La plupart des manuscrits donnent une négation : « *Comme*

d'une combinaison de la pensée, dans laquelle il n'est qu'une modification; et par cela même, il n'y a pas à chercher ses principes, puisqu'on ne recherche des principes que pour l'Être qui est en dehors de la pensée et séparé d'elle; ou bien, l'Être n'est pas nécessaire, mais il est indéterminé; et j'entends ici parler de l'Être qui n'est accidentel que dans la minorité des cas.

[14] Pour l'Être ainsi compris, les causes sont sans ordre et sans nombre. Mais pour les choses de la nature, ou pour celles qui viennent de l'intelligence, il y a toujours un pourquoi; et il n'y a de hasard que quand une de ces choses vient à se produire accidentellement. De même,

n'étant pas accidentel ». J'ai préféré l'affirmative avec MM. Bonitz et Schwegler. — *A deux aspects.* Le texte n'est pas aussi formel. — *D'une combinaison de la pensée.* On pourrait croire que le texte veut exprimer ici l'acte de conscience, où la pensée se prend pour sujet de sa propre observation. L'être revient sur lui-même, et il affirme ainsi sa propre existence; ce serait quelque chose comme l'axiome cartésien : « Je pense, donc je suis ». Mais Alexandre d'Aphrodise donne le sens que j'ai adopté, et il comprend qu'il s'agit seulement de la combinaison que fait la pensée, pour affirmer un attribut d'un sujet, ou pour nier cet attribut.

§ 14. *Pour l'Être ainsi compris.* Pour l'Être accidentel, pour les attributs qui ne sont réels que dans le plus petit nombre des cas. — *Les causes sont sans ordre et sans nombre.* Et dès lors, il devient impossible de les classer et de les compter; il n'y a qu'à recevoir les faits tels qu'ils sont, sans essayer de les comprendre. — *De la nature.* Dont Aristote n'a cessé de vanter l'ordre admirable. — *De l'intelligence.* Qui se propose toujours un but, et la réalisation du bien quand elle agit.

Et il n'y a de hasard. A partir

en effet, que l'Être est, ou en soi, ou accidentel, de même la cause a aussi ces deux caractères. Le hasard est cause accidentelle dans les choses où peut agir notre préférence, en vue d'une certaine fin. Et voilà comment l'intelligence et le hasard s'appliquent au même objet, puisque, sans intelligence, il n'y a pas de préférence possible.

15 Aussi, les causes d'où peuvent sortir les choses de hasard sont-elles indéfinies. Le hasard échappe, et reste obscur, au calcul de l'homme; et il n'est cause qu'accidentellement; absolument parlant, il n'est cause de rien. Le hasard est bon ou mauvais, selon que ce qui en résulte est bon ou mauvais. C'est un malheur, c'est une infortune, selon l'importance des cas.

16 Mais comme jamais ce qui est accidentel ne peut être antérieur à ce qui est en soi, les causes ne le sont pas davantage. Si donc l'on

de cette phrase jusqu'à la fin du livre, le texte reproduit divers passages de la *Physique* presque mot pour mot; ce sont de simples extraits. Aussi Alexandre d'Aphrodise déclare-t-il qu'il ne commentera pas ces répétitions; et il s'en réfère à ce qu'il a dit dans son commentaire spécial sur la *Physique*. Voir la *Physique*, liv. II, ch. v, § 2, p. 35 de ma traduction. — *L'Être est ou en soi ou accidentel.* Voir la *Physique*, liv. II, ch. v, § 3. — *Notre préférence.* Voir la *Physique*, liv. II, ch. v, §§ 8 et 9.

§ 15. *Aussi les causes... Physique*, liv. II, ch. v, § 10. — *Il n'est cause de rien.* Id., ibid., § 11. — *Le hasard est bon ou mauvais.* Id., ibid., §§ 15 et 16.

§ 16. *Mais comme jamais...* Voir la *Physique*, liv. II, ch. vi, § 12, p. 46 de ma traduction. — *C'est l'intelligence et la nature.* Il faut remarquer ces doctrines

admet que c'est le hasard, et même le spontané, qui sont les causes du ciel, on peut affirmer que la cause antérieure, c'est l'intelligence et la nature.

CHAPITRE IX

Distinction de l'acte et de la puissance, applicable à toutes les catégories; théorie du mouvement; il est nécessairement dans les choses, et ses espèces sont aussi nombreuses que celles même de l'Être; définition du mouvement; il est l'acte du possible en tant que possible; justification de cette théorie; exemples divers; réfutation des théories contraires; on ne saurait définir le mouvement autrement qu'on ne le fait ici; cause de la difficulté qu'on trouve à bien définir le mouvement; c'est qu'il est indéterminé; il n'est précisément, ni en puissance, ni en acte; il n'est qu'un acte incomplet, acte obscur, mais réel; le mouvement est dans le mobile; le mouvement est tout à la fois l'acte du mobile et l'acte du moteur; il n'y a qu'un seul et même acte pour les deux; exemples divers de cette unité, dans les nombres et dans l'espace.

[1] On peut distinguer ce qui est exclusivement en acte, ce qui est en puissance, et, en troisième lieu, ce qui est tout ensemble en puissance et en

qui seront confirmées dans le livre XII, et qui ne sont qu'indiquées ici, comme dans la *Physique*.

§ 1. Ce chapitre n'est encore qu'une suite d'extraits empruntés textuellement au III[e] livre de la Physique, comme on le verra par les références qui vont suivre. — *En acte, ce qui est en puissance.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 2, p. 68 de ma

acte. On peut appliquer ces distinctions à l'Etre, à la quantité, et à tout le reste. [2]Mais il n'y a pas de mouvement possible en dehors des choses; car le changement ne peut avoir lieu que dans les catégories de l'Être; et il n'y a rien de commun entre elles, pas plus que le changement n'a lieu dans une seule et même catégorie. Chacune d'elles peut s'appliquer à toutes les choses de deux façons : par exemple, dans l'Être, on peut distinguer sa forme et sa privation ; dans la qualité, on peut distinguer, par exemple, le blanc et le noir; dans la quantité, le complet et l'incomplet; dans la translation, le haut et le bas; ou, sous un autre point de vue, le léger et le lourd. Par conséquent, il y a, pour le mouvement et le changement, autant d'espèces qu'il y en a pour l'Être lui-même.

[3] L'Être se divisant dans chacun de ses genres, ici en puissance, et là en acte parfait, en Entéléchie, j'appelle mouvement l'acte du pos-

traduction. — *Et à tout le reste.* Sous-entendu : « Des catégories. » Dans la *Physique*, Aristote énumère la qualité après la quantité, et il indique plus positivement la suite des catégories de l'Être, sans d'ailleurs compléter l'énumération.

§ 2. *Pas de mouvement possible.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 4. — *Rien de commun entre elles.* Voir la *Physique*, *loc. cit.*, où cette pensée est présentée moins obscurément. — *Pas plus que que le changement n'a lieu.* Le texte est moins formel. — *De deux façons.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 5, d'où le passage est tiré textuellement jusqu'à la fin du §.

§ 3. *L'Être se divisant...* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 7.

sible en tant que possible. Que ce soit là une définition exacte, voici ce qui le prouve. Qu'il s'agisse, par exemple, d'une chose à construire, en tant qu'elle peut se construire, nous disons que cette chose est en acte du moment qu'elle est construite ; c'est précisément la construction. Même observation pour l'étude des choses qu'on apprend ; pour la guérison d'une maladie, pour la rotation des corps, pour la marche, pour le saut, pour la vieillesse, et pour la maturité de vigueur que l'âge viril peut donner.

[4] Il y a donc mouvement quand l'Entéléchie est la même que la puissance, et le mouvement n'existe, ni auparavant, ni après. L'Entéléchie de l'Être en puissance, de l'être possible, qui devient par cette Entéléchie un être actuel, soit qu'il se meuve lui-même, soit qu'il devienne autre en tant que mobile, c'est ce qu'on nomme le mouvement. [5] Par cette expression « En tant que », voici ce que j'entends. L'airain, par exemple, est en puissance la sta-

— *Que ce soit là une définition exacte.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 9.

§ 4. *Ni auparavant, ni après.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 13, p. 74. — *Soit qu'il se meuve lui-même.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 12. Ici quelques manuscrits et les vieilles traductions latines, que recommande M. Schwegler, offrent une variante qui modifie le sens de ce passage... « Un être actuel, non pas en tant qu'il est ce qu'il est, mais en tant qu'il peut être mû. » —

§ 5. *En tant que...* Id., ibid. — *Une certaine puissance.* Ici c'est la mobilité, en d'autres ter-

tue; et cependant, ce n'est pas parce qu'il y a Entéléchie de l'airain en tant qu'airain, qu'il y a mouvement. Ce n'est pas la même chose d'être de l'airain, ou d'avoir une certaine puissance, puisque, si c'était la même chose absolument, d'après notre définition, l'Entéléchie de l'airain serait un mouvement. Pour se bien convaincre que ce n'est pas la même chose, on n'a qu'à regarder aux contraires. On accorde bien que pouvoir être en santé et pouvoir être malade, ce n'est pas du tout la même chose; autrement, être en santé ou être malade, ce serait tout un. Ce qui est vrai, c'est que le sujet qui est bien portant, ou qui est malade, que ce soit par la lymphe ou par le sang, reste identique et qu'il est Un; mais, comme ce n'est pas la même chose, pas plus que la couleur n'est identique à l'objet qu'elle rend visible, la réalisation du possible en tant que possible, c'est le mouvement.

6 On voit donc clairement que cette réalisation est bien le mouvement, et qu'il y a mouvement quand cette réalisation se produit, en tant qu'elle est ce qu'elle est, et qu'il n'y a de mouvement, ni avant, ni après. Toute chose, en effet, peut, tantôt être en acte, et tantôt n'y être pas.

mes la possibilité d'être mûe.

§ 6. *Ni avant, ni après.* Répétition du § 4 ci-dessus. — *Tantôt, être en acte et tantôt n'y être pas.* Répétition du § 1, ci-dessus. — *Une chose à construire.* Répétition du § 3, ci-dessus. — *Ou l'acte lui-même, ou la maison.*

Considérons, par exemple, une chose à construire, en tant qu'elle est à construire. L'acte de la chose qui peut être construite, en tant qu'elle peut être construite, c'est la construction. Or, la construction, c'est, ou l'acte lui-même, ou la maison. Mais, du moment que la maison est faite, la chose à construire n'est plus, puisque ce qui était à construire est construit. Donc nécessairement, la construction, c'est l'acte; et la construction est bien un mouvement.

[7] On appliquerait la même définition à toutes les autres espèces de mouvements. Ce qui montre bien que cette définition du mouvement est exacte, ce sont les théories que d'autres en ont essayées, et c'est aussi la difficulté de le définir autrement que nous ne le faisons. D'abord, on ne saurait placer le mouvement dans un autre genre que celui où nous le mettons nous-mêmes; et, sur ce point, nous en appelons aux systèmes qu'on a tentés. [8] Les uns font du mouvement une hétérogénéité, une inégalité, ou le Non-Être. Mais, dans tout cela, le mouvement n'est pas nécessaire; et le changement ne tend pas plus vers ces termes, ou n'en

Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 14.

§ 7. *On appliquerait la même définition.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 14. — *Que d'autres en ont essayées.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 15.

§ 8. *Les uns font du mouvement.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 16. — *Ne tend pas plus*

vient pas plus que des contraires. Ce qui a pu donner à croire que le mouvement se trouve dans ces notions, c'est que le mouvement fait l'effet de quelque chose d'indéterminé. Les principes de la série correspondante sont indéterminés également, parce qu'ils sont privatifs; car aucun de ces principes n'est, ni substance, ni qualité, non plus qu'il n'est aucune des autres catégories. [9] Ce qui fait que le mouvement doit nous paraître indéterminé, c'est qu'on ne saurait le placer, ni dans la puissance, ni dans la réalité actuelle des choses; la quantité en simple puissance ne paraît pas avoir le mouvement, pas plus que la qualité en acte.

Le mouvement cependant doit bien être un acte; mais c'est un acte incomplet. Cela tient à ce que le possible est l'incomplet lui-même, relativement à la chose en acte. Voilà comment il est si difficile de se rendre un compte précis du mouvement.

[10] Il faut donc classer le mouvement, ou dans la privation, ou dans la puisssance, ou dans l'acte pur et simple. Mais aucune de ces solutions ne paraît acceptable; et il ne reste qu'à

vers ces termes. Id., ibid., § 17. — *Quelque chose d'indéterminé.* Id., ibid., § 18. — *De la série correspondante.* C'est-à-dire, la négation opposée à l'affirmation.

§ 9. *Doit nous paraître indéterminé.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 19. — *Voilà comment il est si difficile.* Id., ibid., § 20.

§ 10. *Il faut donc classer le*

répéter ce qu'on vient de dire, que le mouvement est bien un acte, mais non pas l'acte tel qu'on le définit d'ordinaire, difficile sans doute à discerner, mais néanmoins pouvant être réel. [11] Il est évident, de plus, que le mouvement a lieu dans le mobile qui est mû, puisqu'il est l'acte de la chose à mouvoir, par la chose capable de donner le mouvement; et que l'acte de cette chose motrice n'est pas différent, puisqu'il faut nécessairement que le mouvement soit l'Entéléchie, ou l'acte, des deux à la fois. Être capable de mouvoir, c'est une simple puissance; mouvoir effectivement, c'est un acte. Le moteur agit sur la chose à mouvoir. Par conséquent, il n'y a également pour les deux qu'un acte unique, de même qu'il n'y a qu'un même intervalle d'Un à Deux, et de Deux à Un, comme entre la montée et la descente, et de la descente à la montée. Seulement, la manière d'être n'est pas unique, ni la même. C'est là tout à fait le rapport qui existe entre le moteur, et le mobile qui est mû.

mouvement. Voir la *Physique*, liv. III, ch. I, § 20.

§ 11. *Il est évident*... Voir la *Physique*, liv. III, ch. II, § 3. — *Être capable de mouvoir*. Id., ibid., § 4, p. 80 de ma traduction. Voir plus haut, ch. VIII, § 14, la note.

CHAPITRE X

De l'infini; définitions diverses qu'on en peut donner; l'infini n'est pas perceptible à la sensation; il est indivisible au sens où l'on dit de la voix qu'elle est invisible; l'infini est en soi et non par accident; il n'est jamais actuel; il ne peut avoir, ni parties, ni divisions; il ne peut pas y avoir de corps sensible qui soit infini; l'infini ne peut être, ni composé, ni simple; il n'est pas composé, parce que les éléments sont en nombre fini; il ne peut pas davantage être simple, parce qu'alors il serait un seul des éléments et remplirait le monde; citation d'Héraclite; l'infini ne peut être un corps, parce qu'alors il aurait un lieu; il ne peut être, ni homogène, ni composé de parties hétérogènes; le lieu des corps ne peut pas être infini, non plus que le corps lui-même; l'infini ne peut être affecté dans aucune de ses parties; il ne peut avoir non plus de position; aucune des six espèces du lieu ne peut lui convenir; toutes les directions sont finies; et celles de l'infini ne le sont pas; l'infini n'a, ni antérieur, ni postérieur.

[1] L'infini est d'abord ce qui ne peut pas du tout être parcouru, attendu que c'est, par sa nature, qu'il ne peut pas l'être, de même que, par nature, la voix est invisible. Ou bien, l'infini est ce dont le cours est sans terme, ou ce dont on ne trouve le terme qu'à grand'peine, ou ce qui, devant avoir un terme naturel, n'a cependant en fait, ni terme, ni limite; enfin, l'infini peut être

§ 1. *L'infini est d'abord.* Voir la *Physique,* liv. III, ch. VI.

§§ 2 et 3. Voir plus haut, ch. VIII, § 14, la note sur ces extraits.

infini, soit par addition, soit par retranchement, ou par les deux à la fois. [2] L'infini peut bien être quelque chose de séparé; et pourtant, il échappe absolument à la perception sensible. Si, en effet, il n'est, ni grandeur, ni nombre, et que son essence soit d'être l'infini, sans que ce soit là pour lui un simple accident, dès lors il sera indivisible, puisque le divisible est toujours nécessairement un nombre, ou une grandeur. S'il est indivisible, il n'est pas infini, à moins que ce ne soit à la façon dont on dit de la voix qu'elle est invisible. Mais ce n'est pas ordinairement ainsi qu'on l'entend; nous-mêmes nous ne le considérons pas ainsi; et nous ne le concevons que comme ne pouvant jamais être parcouru tout entier.

[3] Mais comment l'infini peut-il exister en soi, sans qu'il y ait une grandeur ni un nombre, dont l'infini soit une affection et un mode? D'autre part, si l'infini n'existe que comme accident, il ne saurait être un élément des êtres en tant qu'infini, pas plus que l'invisible n'est un élément de la voix, bien que cependant la

§ 2. *L'infini peut bien être quelque chose de séparé.* Dans la *Physique*, liv. III, ch. VI, § 4, il est dit au contraire que l'infini ne peut être séparé des choses, et que, par conséquent, il ne peut être perceptible à nos sens; voir pp. 97 et 98 de ma traduction.

§ 3. *Comment l'infini peut-il exister.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. VI, § 6. — *Un élément des êtres.* Id., ibid., § 5.

voix soit réellement invisible. [4] Ce qui n'est pas moins évident, c'est que l'infini ne saurait jamais être actuel; car la partie qu'on en détacherait, quelle qu'elle fût, serait infinie, puisque faire partie de l'infini ou être infini, c'est la même chose, du moment que l'infini est une substance, et n'est jamais attribuable à un sujet.

[5] Ainsi, l'infini est indivisible; ou s'il est divisible et partageable, il l'est à l'infini. Mais il est impossible que plusieurs infinis soient un même et seul infini. De même que l'air est une partie de l'air, de même l'infini est une partie de l'infini, si l'infini est une substance et un principe. Donc, l'infini est impartageable et indivisible. Mais il est impossible que rien de ce qui est actuel et en Entéléchie soit infini; car alors, l'infini serait nécessairement une quantité. Donc, l'infini n'existe qu'accidentellement. Or, nous avons vu qu'un principe ne peut jamais être un accident; mais ce qui est principe alors, c'est l'être même dont il est une qualité accidentelle : l'air, par exemple, ou le nombre pair.

[6] Jusqu'à présent, notre étude sur l'infini est

§ 4. *Ce qui n'est pas moins évident*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VI, § 7.

§ 5. *L'infini est indivisible*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VI, §§ 7 et 8. — *L'air, par exemple, et le nombre pair*. Id., ibid., § 8.

§ 6. *Est restée toute générale*. Dans tout ce passage, le résumé suit moins exactement qu'il ne le

restée toute générale; maintenant, il faut montrer que l'infini ne peut faire partie des choses que nos sens perçoivent.

[7] Si la définition du corps est exacte, quand on dit que le corps est ce qui est limité par des surfaces, il s'ensuit qu'il ne peut pas y avoir de corps, ni sensible, ni intelligible, qui soit infini, pas plus qu'il ne peut y avoir de nombre séparé et infini; car un nombre, ou ce qui a un nombre, peut toujours se compter. [8] Au point de vue physique, la démonstration est la même. L'infini ne peut être, ni composé, ni simple. Il n'est pas composé, puisque les éléments sont en nombre limité; les éléments contraires doivent se faire équilibre, et l'un des deux ne saurait être infini, sans que celui des deux éléments dont a puissance serait moindre en quoi que ce fût, ne fût à l'instant détruit par l'autre, qui serait infini et absorberait le fini. Mais il n'est pas moins impossible que les deux éléments du composé soient infinis, puisque le corps est précisément ce qui a des dimensions en tous sens, et que l'infini est sans dimensions finies; de

faisait plus haut le texte de la *Physique*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 1, p. 100 de ma traduction.

§ 7. *Si la définition du corps*. V. la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 3.

§ 8. *Au point de vue physique*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 5. — *Ni composé ni simple*. Id., ibid., § 6. — *Il n'est pas composé*. Id., ibid., § 7. — *Il n'est pas moins impossible*. Id., ibid., § 8.

telle sorte que, si l'infini était un corps, il devrait être infini en tous sens. [9] D'un autre côté, l'infini ne saurait être davantage un corps Un et simple, ni être, comme on le prétend quelque fois, en dehors des éléments, qu'on en fait cependant sortir. Évidemment, il ne peut pas y avoir de corps de ce genre en dehors des éléments, puisque les corps se résolvent dans l'élément, ou dans les éléments, d'où ils sortent. Or, il ne semble pas qu'en dehors des éléments simples, il puisse exister un pareil corps, qui serait, ou le feu, ou tel autre élément ; car, à moins que l'un d'eux ne soit infini, il ne se peut pas que le tout, fût-il fini, soit, ou devienne, un de ces éléments, comme Héraclite prétend que l'univers entier devient feu.

[10] Mêmes objections contre l'Unité, que les Physiciens admettent en dehors des éléments ; car tout changement vient du contraire ; et par exemple, le froid vient du chaud. [11] De plus, le corps sensible doit être en un lieu quelconque ; et le lieu est le même pour la partie, et pour le tout auquel elle appartient, pour la terre entière,

§ 9. *Un corps Un et simple.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 9. — *Y avoir de corps de ce genre.* Id., ibid., § 11. — *Comme Héraclite.* Id., ibid., § 12.

§ 10. *Mêmes objections.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 13.

§ 11. *Le corps sensible doit être en un lieu.* Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 15. — *Pour une motte de terre.* Ici le texte n'est pas aussi développé ; je l'ai complété par celui de la *Physique*. — *Si la partie est homogène au*

ou pour une motte de terre. Par conséquent, si la partie est homogène au Tout, ou elle sera immobile, ou elle sera toujours poussée et en mouvement. Mais c'est là une chose impossible ; car pourquoi irait-elle en haut plutôt qu'en bas ? En tel lieu, plutôt qu'en tel autre ? Une motte de terre, par exemple, où ira-t-elle ? Dans quel lieu restera-t-elle en repos ? Car le lieu du corps qui lui est homogène est partout. Donc elle occupera aussi le lieu tout entier. Mais comment ? Qu'est-ce que son inertie et son mouvement ? Ou bien, sera-t-elle partout en repos ? Et alors elle ne pourra jamais se mouvoir. Ou bien, sera-t-elle partout en mouvement ? Alors, elle ne sera jamais en repos. [12] Si la partie est hétérogène, les lieux le sont aussi. D'abord, en ce cas, le corps du Tout n'est plus Un, si ce n'est par la contiguïté des parties. De plus, les parties seront finies ou infinies en espèces. Mais elles ne peuvent être finies. Les unes seront donc infinies ; les autres ne le seront pas, puisque le Tout est infini, que d'ailleurs ce soit du feu, ou que ce soit de l'eau. Mais c'est alors la destruction des contraires. Si les parties sont infinies et simples,

Tout. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 15.

§ 12. *Si la partie est hétérogène*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VII, § 17. — *La contiguïté des parties*. Id. ibid., § 18. — *Seront finies ou infinies*. Id. ibid., § 19. — *La destruction des contraires*. Id. ibid.,

les lieux seront infinis également; et alors, les éléments seront infinis comme eux. Mais si c'est impossible et que les lieux soient finis, le Tout le sera nécessairement aussi.

[13] En un mot, il ne se peut pas que le corps soit infini, non plus que le lieu des corps, si tout corps sensible doit avoir pesanteur, ou légèreté. En effet, le corps sera porté au centre ou en haut; mais il est impossible que l'infini soit affecté, soit en entier, soit dans une moitié, soit dans une de ses parties quelconque. En effet, comment le diviser? Où seront dans l'infini le haut, le bas, l'extrémité, le milieu? Ajoutez que tout corps perceptible a un lieu, et que le lieu n'a que six espèces. Or, il est impossible qu'elles se trouvent dans un corps infini; et d'une manière générale, si le lieu ne peut être infini, il ne se peut pas davantage que le corps le soit non plus, puisque le corps est nécessairement quelque part. Mais, « Quelque part » signifie, ou en haut, ou en bas, ou telle autre des positions connues; et elles ont toutes une limite finie.

§ 20. — *Infinies et simples*. Id. ibid., § 22.

§ 13. *Il ne se peut pas*. Voir la *Physique*, liv. III, ch. VI, § 27, p. 112. — *Tout corps perceptible a un lieu*. Id., ibid., § 28. — *Six espèces*. La *Physique*, loc. cit., énumère ces six espèces, le haut et le bas, le devant et le derrière, la droite et la gauche. — *Mais « quelque part signifie »*. Voir Id. ibid., § 29. — *D'ailleurs l'infini.... Le postérieur ne se comprend....* Cette phrase ne tient à

D'ailleurs, l'infini n'est pas identique, ni en grandeur, ni en mouvement, ni en temps, comme si c'était une seule nature. Le postérieur ne se comprend que par sa relation avec l'antérieur; et par exemple, le mouvement ne se comprend que par rapport à une grandeur, dans laquelle l'être change de lieu, s'altère, ou s'accroît; et le temps ne se mesure que par le mouvement.

rien de ce qui précède; et elle ne se retrouve pas dans cette partie de la *Physique*, mais plus loin, liv. III, ch. II, § 6, p. 132 de ma traduction. Ce chapitre paraît en grand désordre.

CHAPITRE XI

Définition du changement ; le changement peut être absolu ou partiel ; rapports du changement au mouvement ; différences du mobile ; différences du moteur ; le mobile et le moteur peuvent être absolus, ou partiels, ou primitifs ; le changement n'a lieu réellement que dans les contraires, dans les termes moyens et dans la contradiction ; il n'y a que trois changements possibles, d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à un sujet, et enfin d'un sujet à ce qui n'est pas sujet ; il n'y a pas de changement possible de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet ; le changement de sujet à sujet, par contradiction, est une génération absolue ; le changement de sujet en ce qui n'est pas sujet est une destruction absolue ; le Non-Être et le possible ne peuvent avoir de mouvement ; la destruction n'est pas non plus un mouvement ; la destruction et la génération sont des termes de la contradiction ; rôle de la privation.

[1] Tout ce qui vient à changer change, tantôt d'une façon accidentelle et indirecte, comme lorsqu'on dit d'un musicien qu'il marche ; tantôt, c'est en un sens absolu qu'on dit d'une chose qu'elle change, quand une de ses parties seulement vient à changer en elle. Cette dernière nuance s'applique, par exemple, à tout ce qui se divise en parties différentes. Et c'est ainsi que l'on dit de tout notre corps, qu'il va bien, par

§ 1. *Tout ce qui vient à changer.* Voir la *Physique* liv. V, ch. I, § 1, p. 273 de ma traduct. Ce sont les mêmes théories, mal ordonnées.

cela seul que notre œil est guéri. [2] Mais il existe un mobile qui se meut primitivement et par lui-même; c'est ce qu'on peut appeler le mobile en soi. Les mêmes nuances peuvent s'appliquer au moteur. Ainsi, tel moteur ne meut que par accident; tel autre meut partiellement; tel autre enfin meut en soi. Il y a aussi un moteur premier; et il y a également un premier mobile, qui est mû dans un certain temps, partant d'un certain point et se dirigeant vers tel autre point. Quant aux espèces, aux modes, et au lieu vers lesquels se dirige tout ce qui est mû, ce sont là des termes immobiles, tout comme sont immobiles aussi la science et la chaleur. Ce n'est pas la chaleur même qui est un mouvement; c'est l'échauffement.

[3] Le changement, qui n'est pas accidentel, ne se trouve pas en toutes choses; il n'est précisément que dans les contraires, dans les intermédiaires, et dans la contradiction. On peut s'en convaincre par l'induction et l'analyse. Ainsi, l'objet qui est soumis au changement change en

§ 2. *Un mobile qui se meut primitivement.* Ceci est beaucoup mieux expliqué dans la *Physique*, loc. cit. — *Au moteur.* Id. ibid., § 3. — *Un moteur premier.* Ceci encore est beaucoup plus clairement exposé dans la *Physique*, liv. V, ch. I, § 4. — *La science et la chaleur.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. I, § 6. — *La chaleur même.... l'échauffement.* La même pensée se retrouve dans la *Physique;* mais l'exemple n'y est pas le même; id. ibid., § 8.

§ 3. *Le changement qui n'est pas accidentel.* Voir la *Physique*,

passant d'un sujet à un sujet, de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet non plus, de ce qui n'est pas sujet à ce qui est sujet, et enfin de ce qui est sujet à ce qui n'est pas sujet. Le sujet que je veux indiquer ici, c'est ce qui est exprimé par l'affirmation. [4] Il en résulte qu'il n'y a nécessairement que trois changements possibles, parce qu'il ne peut pas y avoir changement de ce qui n'est pas sujet à ce qui n'est pas sujet; car alors il n'y a là, ni contraire, ni contradiction, puisqu'il n'y a pas lieu à une opposition quelconque. Le changement de ce qui n'est pas sujet en un sujet contradictoire est une génération absolue, si le changement est absolu; partielle, si le changement est partiel. Le changement d'un sujet en ce qui n'est pas sujet, est une destruction absolue, si le changement est absolu; partielle, si le changement est partiel.

[5] Si le Non-Être peut s'entendre en plusieurs sens, et si ce qui est composé ou divisé par la pensée ne peut se mouvoir, ce qui n'est qu'en puissance ne le peut pas davantage. En effet, ce qui est en puissance est l'opposé de ce qui est

liv. V, ch. I, § 11. — *D'un sujet à un sujet*. J'ai rétabli le texte de ce passage d'après celui de la *Physique*, liv. V, ch. II, § 1.

§ 4. *Trois changements possibles*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. II, § 2. — *Une génération absolue*. Id. ibid., § 3. — *Une destruction absolue*. Id. Ibid., § 4.

§ 5. *Si le Non-Être*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. II, § 5. — *Composé ou divisé par la pensée*. C'est-à-dire, affirmé ou nié; voir la *Physique*, id. ibid., et la note.

d'une manière absolue; car le Non-blanc, le Non-bon peuvent bien encore avoir un mouvement accidentel, puisque l'être qui n'est pas blanc pourrait être un homme; mais ce qui, absolument parlant, n'est pas telle ou telle chose réelle, ne peut pas non plus se mouvoir de quelque façon que ce soit. C'est qu'il est impossible que le Non-Être se meuve. Par suite, et si cela est vrai, il devient impossible aussi de dire que la génération soit un mouvement, puisque c'est le Non-Être qui s'engendre et devient. Mais si le plus souvent le Non-Être ne devient qu'accidentellement, il n'en est pas moins exact de dire que le Non-Être s'applique à ce qui devient d'une manière absolue. On peut faire les mêmes observations concernant le repos du Non-Être.

[6] Ce sont là les difficultés qui se présentent ici; et il faut y ajouter cette autre difficulté que tout ce qui est mû est dans un lieu, tandis que le Non-Être n'a pas de lieu possible, puisqu'alors il existerait quelque part. [7] La destruction n'est pas davantage un mouvement; car le contraire d'un mouvement, c'est un autre mouvement ou le repos, tandis que la destruction est le con-

p. 284 de ma traduction. — *Mais si le plus souvent.* — Id. ibid., § 6. — *Les mêmes observations.* Id. ibid., § 7.

§ 6. *Les difficultés.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. II, §§ 7 et 8.

§ 7. *La destruction.* Voir dans la *Physique*, liv. V, ch. II, § 9, les mêmes théories.

traire de la génération. [8] Mais, comme tout mouvement est un changement de certaine espèce, et que les changements sont au nombre de trois, ainsi qu'on l'a vu, et comme les changements relatifs à la destruction et à la génération ne sont pas des mouvements, et qu'ils ne sont que les termes de la contradiction, il résulte de tout ceci qu'il n'y a de changement possible que d'un sujet à un sujet ; et les sujets ne sont que des contraires, ou des intermédiaires. Ajoutez qu'on peut prendre la privation pour un contraire, quoiqu'elle puisse s'exprimer aussi sous forme affirmative, comme dans ces mots, par exemple : Nu, Édenté, Noir.

§ 8. *Tout mouvement*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. II, § 10. — *Ainsi qu'on l'a vu*. Plus haut, § 4. — *Des contraires, ou des intermédiaires*. Voir la *Physiqne*, liv. V, ch. II, § 11. — *La privation*. Id. Ibid. — *Édenté*. Dans la *Physique*, loc. cit., il y a Blanc au lieu d'Édenté. Ces changements n'ont pas d'importance.

CHAPITRE XII

Le mouvement ne peut être que dans les trois catégories, de la qualité, de la quantité, et du lieu; il n'y a pas mouvement de mouvement, changement de changement, production de production; un mouvement ultérieur suppose l'antérieur; nécessité d'une matière où se produit le changement; il n'y a de mouvement que dans les catégories où il peut y avoir opposition de contraires; définitions de plusieurs termes indispensables dans ces théories : immobile, repos, simultanéité de lieu, contact, conséquence, continuité, contiguïté, combinaison, succession sans contact ni contiguïté; différence des points et des unités; les points se touchent; les unités ne se touchent pas; les uns ont des intermédiaires; les autres ne peuvent en avoir.

1 Si les catégories se divisent en substance, qualité, lieu, action, souffrance, relation, quantité, il n'y a nécessairement de mouvement que dans trois d'entre elles : qualité, quantité, lieu. Il n'y en a pas pour la substance, parce qu'il n'y a rien de contraire à la substance. Il n'y en a pas non plus pour la relation; car, l'un des deux re-

§ 1. — *Si les catégories.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 1. Aristote n'énumère ici que sept catégories au lieu de dix; il sous-entend les trois autres, dans lesquelles il n'y a pas non plus de mouvement. — *Pour la substance.* Id. ibid., § 3. — *Ne changeant pas.* Dans la *Physique*, il y a une affirmation : « venant à changer », au lieu d'une négation, livre III, ch. v, § 3. — *Il peut n'être pas vrai.* C'est la leçon que donne un manuscrit, et qu'approuvent MM. Schwegler et Bonitz; les autres manuscrits

latifs ne changeant point, il peut n'être pas vrai que l'autre ne change pas non plus. Donc, dans les relatifs, le mouvement n'est qu'accidentel. [2] Il n'y a pas davantage de mouvement dans les catégories de l'action et de la souffrance, ni dans le moteur et le mobile, parce qu'il n'y a pas de mouvement de mouvement, ni génération de génération; en un mot, il n'y a pas changement de changement. [3] Cette expression « Mouvement de mouvement » peut s'entendre de deux manières. Et d'abord, le mouvement pourrait alors s'appliquer à un sujet, comme on dit d'un homme qu'il est mû lorsqu'il change du blanc au noir. Ce serait en ce même sens qu'on pourrait dire du mouvement qu'il change, qu'il s'échauffe, qu'il se refroidit, qu'il se déplace, qu'il s'accroît. Mais cela est impossible; car le changement ne peut pas être pris pour un sujet. En second lieu, le changement de changement pourrait s'entendre dans ce sens que le sujet serait changé par le

ont au contraire l'affirmation : « Il peut être vrai que.... » — *Le mouvement n'est qu'accidentel.* Voir la note de la *Physique*, liv. V, ch. III, § 3, p. 288.

§ 2. *Il n'y a pas davantage.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 4.

§ 3. *Mouvement de mouvement.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 5. La question peut sembler bien subtile; et les développements qu'on y donne ne la rendent pas plus claire, ni plus grave. — *S'appliquer à un sujet.* C'est-à-dire que le mouvement, pris comme attribut, s'appliquerait à un sujet, qui serait encore le mouvement. — *Qu'il se déplace, qu'il s'accroît.* Il sem-

changement en une autre espèce ; de même que l'homme peut changer de la maladie à la santé. Mais cela même n'est alors possible qu'accidentellement. [4] En effet, tout mouvement n'est qu'un changement d'un état en un autre état, comme cela est pour la production et pour la destruction ; seulement, les changements entre les opposés ne sont pas des mouvements. C'est donc en même temps que l'on change de la santé à la maladie ; et de ce changement même, en un autre. Il est, par suite, évident, que si l'on a été malade, c'est qu'auparavant on aura éprouvé un changement quelconque ; car on peut être aussi en repos. [5] Et ce n'est pas toujours un changement quelconque qu'on subit ; ce changement aussi tend à aller d'un certain état vers un autre état. Ce serait donc la guérison qui serait opposée à la maladie, mais uniquement parce qu'elle est accidentelle. C'est ainsi qu'on change en passant du souvenir à l'oubli, parce que le sujet, en qui sont l'oubli et la maladie,

ble qu'on peut très-bien employer ces expressions en parlant du mouvement, mais du mouvement de mouvement ou du changement de changement. — *De la maladie à la santé*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 5.

§ 4. *Un changement d'un état en un autre*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 5, p. 290 de ma traduction.

§ 5. *Un changement quelconque qu'on subit*. — Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 5, où ces idées sont un peu plus clairement exposées, bien que là même encore la lumière soit loin d'être complète.

change pour arriver, ici à la science; et là, à la santé.

[6] Mais ce serait se perdre dans l'infini s'il y avait changement de changement, production de production. Quand un mouvement ultérieur a lieu, il faut nécessairement que le mouvement antérieur ait eu lieu aussi. Par exemple, si une production absolue a eu lieu de quelque façon que ce soit, l'être qui devient d'une manière absolue s'est produit; et par conséquent, si l'être qui devient d'une manière absolue n'était pas encore, il était du moins quelque chose qui se produisait, ou qui était antérieurement produit. Or, si ce dernier être venait à se produire, c'est que ce qui se produisait alors existait déjà auparavant.

[7] Mais comme dans les choses infinies, il n'y a pas de terme premier, il n'y en aura pas ici; et il n'y aura pas davantage de terme subséquent. Il est donc impossible que rien se produise, que rien se meuve, que rien puisse changer. Ajoutez que, pour un même objet, il y aurait alors un mouvement contraire, et aussi le repos, la génération et la destruction. Et par conséquent, au moment même où ce qui naît

§ 6. *Se perdre dans l'infini.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. III, § 6. Il faut un temps d'arrêt, comme le dit si souvent Aristote.

§ 7. *Dans les choses infinies.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. III, § 6, p. 292. — *Pour un même objet.* Id. ibid., § 7.

vient de naître, il est détruit ; car il ne se produit, ni à ce moment, ni plus tard, puisqu'il faut être d'abord pour être détruit. [8] Il faut, de plus, qu'il y ait une matière pour ce qui se produit et pour ce qui change. Quelle sera donc cette matière ? Et de même que ce qui s'altère est, ou un corps, ou une âme, de même la chose qui se produit ici sera-t-elle un mouvement ou une production ? Quel est le point où tend le mouvement ? Car il faut que le mouvement de telle chose, partant de tel point pour se diriger vers tel autre point, soit quelque chose et ne soit pas le mouvement.

[9] Mais comment tout cela est-il possible ? Il n'y aura point, par exemple, étude d'étude, pas plus qu'il n'y a génération de génération. Puis donc que le mouvement n'appartient, ni à la substance, ni à la relation, ni à l'action, ni à la souffrance, il ne reste plus qu'à le placer dans la qualité, dans la quantité, et dans le lieu ; car dans chacune de ces catégories, il y a opposition par contraires. Quand je parle de qualité,

§ 8. *Une matière.* Voir la *Physique*, liv. V, ch. III, § 8. — *Soit quelque chose.* Id., ibid. — *Et ne soit pas le mouvement.* Id., ibid. Dans ma traduction de la *Physique*, p. 293, j'ai adopté l'affirmation au lieu de la négation avec Alexandre d'Aphrodise ; mais un nouvel examen me force à adopter la forme négative, que donnaient aussi les manuscrits qu'Alexandre d'Aphrodise avait sous les yeux.

§ 9. *Mais comment..... est-il possible.* Voir la *Physique*. Id., ibid. — *Puis donc que le mouve-*

je n'entends pas la qualité qui se trouve dans la substance, ni la qualité dans la différence, mais je veux parler de la qualité affective, celle qui fait qu'on dit d'un être qu'il est affecté de telle façon, ou qu'il ne l'est pas.

10 On entend par immobile, ou ce qui ne peut pas absolument être mis en mouvement, ou ce qui n'y est mis qu'à grand'peine, en beaucoup de temps, ou ce qui ne s'y met que très-lentement, ou enfin ce qui, étant fait de sa nature pour se mouvoir, ne peut se mouvoir cependant, ni comme la nature le veut, ni dans le lieu qu'elle veut, ni de la façon qu'elle veut. La seule chose vraiment immobile est ce que j'appelle le repos. En effet, le repos est le contraire du mouvement; et il est la privation du mouvement pour la chose qui peut le recevoir.

11 On dit que les choses ont ensemble un seul et même lieu, quand elles sont dans un même lieu primitif; et l'on dit qu'elles ont un lieu séparé, quand elles sont dans un lieu différent. Les choses sont dites se toucher, quand leurs extrémités sont assemblées. L'intermédiaire est le point où naturellement doit passer d'abord ce

ment. Voir la *Physique.* Id., ibid. § 10. — *Quand je parle de qualité.* Id., ibid., § 11.

§ 10. *On entend par immobile.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. IV, § 1.

§ 11. *On dit que les choses.* Voir la *Physique,* liv. V, ch. V, § 2. —

qui change, avant d'arriver au terme dernier, où change ce qui naturellement change d'une manière Continue. Par contraire, en fait de lieu, on entend ce qui est le plus éloigné en ligne droite. [12] Une chose est dite consécutive à une autre, quand, venant après le point de départ et le principe, soit par sa position, soit par son espèce, ou par telle autre détermination, elle n'a aucun intermédiaire entre elle et les choses comprises dans le même genre. La chose est dite encore consécutive, quand elle vient à la suite sans interruption : par exemple, les lignes suivent la ligne, les unités suivent l'unité, la maison suit la maison. Rien n'empêche d'ailleurs qu'il n'y ait un autre intermédiaire; car ce qui vient ensuite vient à la suite de quelque chose, et est un terme postérieur à quelque chose. Ainsi, Un ne vient pas après Deux, et la nouvelle lune ne vient pas après le second quartier du mois. On dit d'une chose qu'elle est contiguë, quand elle vient à la suite des choses qu'elle touche sans intermédiaire.

[13] Mais comme tout changement se passe dans les opposés, comme les opposés sont les contraires et la contradiction, et comme il n'y

Séparé. Id. ibid., § 3. — *Se toucher*. Id. ibid., § 4. — *L'intermédiaire*. Id. ibid., § 5.

§ 12. *Une chose est dite consécutive*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. v, § 8. — *Qu'elle est contiguë*. Id. ibid , § 9.

§ 13. *Comme tout change-*

a pas de terme moyen dans la contradiction, il est évident que l'intermédiaire doit être compris parmi les contraires. Le continu est quelque chose de contigu, et qui touche à la chose. On dit d'une chose qu'elle est continue, lorsque les extrémités de chacune des deux choses qui se touchent, et se suivent, deviennent une seule et même chose. Par conséquent, on voit que le continu n'est possible que pour les choses qui peuvent naturellement former, par le contact, un tout unique. On voit aussi que le premier de ces termes est le conséquent; car ce qui ne fait que venir ensuite ne touche pas, tandis qu'au contraire ce qui est conséquent et continu touche la chose. Mais il ne suffit pas de toucher pour être continu. [14] Pour les choses où il n'y a pas de contact possible, il n'y a pas non plus de combinaison; et c'est là ce qui fait que le point n'est pas identique à l'unité. Pour les points, il y a contact; il n'y en a pas pour les unités; pour elles, il y a seulement succession. Aussi, il y a des intermédiaires pour les points; il n'y en a pas de possible pour les unités.

ment.... Voir la *Physique*, liv. V, ch. v, § 10. — *Le continu*. Id. ibid., § 11. — *Par conséquent*. Id. ibid., § 12.

§ 14. *Où il n'y a pas de contact possible*. Voir la *Physique*, liv. V, ch. v, § 14. — *Le point n'est pas identique à l'unité*. Id. ibid., § 15.

.II

—

.PITRE PREMIER

, son importance dans le monde; la qualité et la viennent qu'en sous-ordre, et elles n'ont qu'une :condaire ; recherches des anciens philosophes supé-.res à celles des philosophes plus récents, en ce qu'elles .ent plus particulières; trois substances : l'une sensible et .ernelle; l'autre sensible et périssable ; la troisième immobile, comprenant les espèces et les entités mathématiques; division des écoles; les deux premières substances sont étudiées par la Physique ; la troisième est l'objet d'une science spéciale.

[1] La substance est l'objet de nos études, puisque ce sont les principes et les causes des substances que nous recherchons. Si, en effet, l'on considère une chose quelconque formant un tout, la pre-

§ 1. *La substance est l'objet de nos études.* Cette question, et toutes celles qui s'y rattachent, ont été traitées surabondamment dans les livres précédents. On ne comprend pas bien pourquoi l'auteur y revient ici, et pourquoi il s'y étend si longuement encore, sans rien ajouter à des théories qui semblent épuisées. Cette critique s'applique surtout aux cinq premiers chapitres du XII[e] livre; et MM. Bonitz et Schwegler ont eu grande raison de les distinguer du reste du livre. Ces chapitres sont très insuffisamment rédigés; et il se pourrait qu'ils ne fussent pas de la main du maître, quoique au fond ce soient toujours ses doctrines. — *Une chose quelconque formant un tout.* — Le sens que je donne ici me paraît tout-à-fait d'accord avec le reste

mière partie dans ce tout est la substance ; et si l'on considère l'ordre de succession, c'est la substance encore qui est la première, quand on se place à cet autre point de vue. La qualité et la quantité ne viennent qu'après elle ; et même, à parler d'une manière absolue, la qualité et la quantité ne sont pas même des êtres ; ce ne sont que des qualifications et des mouvements, qui n'ont pas plus de réalité que n'en peuvent avoir le Non-blanc ou le Non-droit. Nous disons néanmoins de la qualité et de la quantité qu'elles Sont, comme nous le disons aussi du Non-blanc.
[2] Il faut ajouter que, à part la substance, rien de tout le reste n'est séparé ; et les théories des anciens philosophes nous le font bien voir, puisqu'ils recherchaient les principes de la substance, ses éléments et ses causes. De nos jours,

du contexte, et aussi avec le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. M. Bonitz a compris qu'il s'agissait de l'ordre universel des choses, « universitatem rerum ». L'expression grecque ne repousse pas absolument cette interprétation ; mais l'autre, qui est grammaticalement aussi régulière, me paraît mériter la préférence. Le Tout, dont il est parlé, est le composé de la matière et de la forme. — *L'ordre de succession*. Des diverses catégories, comme le prouve l'énumération qui suit. — *Que n'en peuvent avoir*. Le texte n'est pas aussi formel. — *De la quantité et de la qualité*. C'est traiter la quantité et la qualité comme des négations et du Non-Être. Cette doctrine peut sembler n'être pas tout-à-fait aristotélique.

§ 2. *Rien n'est..... séparé*. C'est-à-dire que toutes les catégories autres que la substance ne sont que des attributs, qui ne peuvent exister par eux-mêmes, et qui n'existent que grâce au sujet dans lequel ils sont. — *De nos jours, les philosophes*. Ce sont évidemment les Platoniciens que

les philosophes prennent plus particulièrement les universaux pour des substances; car ce sont des termes universels que les genres, qu'ils regardent surtout comme des principes et des substances, parce que leurs doctrines sont purement logiques. Les anciens, au contraire, adoptaient de préférence pour principes les substances particulières, le feu, la terre, par exemple, sans s'occuper de trouver un corps commun.

[3] Or, il y a trois substances : l'une sensible; et, dans celle-ci, on distingue la substance éternelle et la substance périssable. Tout le monde est d'accord sur cette dernière, qui comprend, par exemple, les plantes et les animaux. L'autre est la substance éternelle, pour laquelle

l'auteur veut désigner. — *Les universaux... des termes universels.* Ces deux expressions sont équivalentes, quoique la première soit plus spécialement scholastique. — *Sont purement logiques.* Ou bien : « Ne s'occupent que des définitions ». — *De trouver un corps commun.* C'est l'expression même du texte; elle est assez obscure; mais le sens est évidemment celui-ci : « Que les anciens philosophes, au lieu de s'occuper de définitions générales et communes, s'appliquaient surtout à l'étude des phénomènes particuliers; ils ne recherchaient point ce que c'est que le corps en général; mais ils étudiaien tel corps spécial, comme le feu, la terre, etc. »

§ 3. *Il y a trois substances...* Tout ce paragraphe offre de grandes difficultés, à cause de la division confuse et obscure des substances. M. Bonitz, que M. Schwegler approuve, du moins en partie, propose, en s'appuyant sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise et sur Thémistius, la rédaction suivante : « Il y a trois substances : la substance sensible, sur laquelle tout le monde est d'accord pour la diviser en deux autres : l'une périssable comme les plantes et les animaux; l'autre éternelle, pour laquelle il faut savoir... »

il faut savoir si elle n'a qu'un élément unique, ou si ses éléments sont multiples. Enfin, il existe une autre substance immobile; et quelques philosophes soutiennent qu'elle est séparée. Les uns la partagent en deux; d'autres n'y voient qu'une nature unique, comprenant les espèces et les entités mathématiques; tandis que d'autres encore n'admettent absolument, comme substances, que les seuls êtres mathématiques.

[4] Les deux premières substances relèvent de la Physique, attendu qu'elles sont sujettes au mouvement. Mais la dernière appartient à une autre science, puisqu'elle n'a aucun principe commun avec le reste.

La différence n'est pas très grande; mais la rédaction de M. Bonitz serait plus régulière. — *Une autre substance immobile.* Composée des Idées, au sens platonicien, et des êtres mathématiques, tandis que les choses sensibles, soit périssables, soit éternelles, sont soumises au mouvement. — *Les entités mathématiques.* Ou « les êtres mathématiques ». Peut-être le mot d'Entité serait-il préférable, pour distinguer les êtres mathématiques de tous les autres. Je l'ai employé assez souvent.

§ 4. *Relèvent de la Physique... sujettes au mouvement.* On peut voir en effet que la *Physique* d'Aristote n'est au fond qu'un traité général du mouvement. Voir ma Préface à la *Physique*, pp. II et III. — *Mais la dernière.* C'est-à-dire, la substance immobile. — *Autre science.* Cette science supérieure est la Philosophie première. Voir plus haut, liv. I, ch. II.

CHAPITRE II

Condition essentielle du changement; il faut qu'il y ait un sujet qui soit permanent pour que le changement puisse s'y opérer d'un contraire à l'autre; c'est la matière; quatre espèces de changement dans quatre des catégories seulement; le changement est le passage de la puissance à la réalité; citations d'Anaxagore, d'Empédocle, d'Anaximandre, de Démocrite; des diverses espèces de Non-Être; trois causes : la forme, la privation et la matière.

[1] La substance sensible est soumise au changement; or, le changement vient toujours, soit d'opposés, soit de termes intermédiaires. Il ne vient pas, cependant, de tous les opposés sans exception; car on ne peut pas dire du son qu'il soit blanc; mais le changement vient du contraire. Il faut donc nécessairement qu'il existe quelque chose qui change, pour passer d'un contraire à l'autre, puisque ce ne sont pas les con-

§ 1. *Du son qu'il soit blanc.* Le son n'est pas dans le genre de la couleur; et l'on ne peut pas dire qu'il soit un des contraires, soit blanc, soit noir. — *Le changement vient du contraire.* Et comme le dit Alexandre d'Aphrodise : « Dans les limites de sa négation propre ». — *Il faut donc nécessairement...* Voir sur cette théorie spéciale la *Physique,* liv. I, ch. VI et suivants; et liv. V, ch. I. — *Quelque chose qui change.* C'est le sujet ou la substance, soumise aux attributs, et, par conséquent, au changement. C'est un des principes les plus constants d'Aristote.

traires eux-mêmes qui peuvent changer. [2] Remarquons, en outre, que ce quelque chose demeure et subsiste, tandis que le contraire ne subsiste pas. Ainsi, il doit y avoir, outre les contraires, un troisième terme, qui n'est autre que la matière. Mais nous avons vu que les changements sont au nombre de quatre, selon qu'ils se passent dans la substance, dans la qualité, dans la quantité, ou dans le lieu.

[3] La production absolue, ou la destruction, est le changement relatif à la substance; l'accroissement et le décroissement se rapportent à la quantité ; la modification se rapporte à la qualité; et enfin, le changement relatif au lieu est le déplacement. Donc, les changements se font toujours entre les contraires, dans chaque genre. [4] Ainsi, ce qui change, c'est nécessairement la matière, qui est susceptible d'être l'un ou l'autre

§ 2. *Un troisième terme.* Voir la *Physique,* locc. citt. — *Nous avons vu.* Voir plus haut, liv. XI, ch. IX, § 2. Dans la *Physique,* liv. V, ch. III, § 1, p. 287 de ma traduction, Aristote ne reconnaît que trois mouvements; et il exclut la catégorie de la substance ; mais, en général, il admet quatre mouvements, comme il le fait ici pour les catégories de la substance, de la quantité, de la qualité et du lieu. Voir le traité spécial des *Catégories,* où Aristote compte six espèces de mouvement, ch. XIV, § 1, p. 128 de ma traduction. Ces six espèces se réduisent à trois, qui chacune ont leur contraire.

§ 3. *La production absolue.* Voir les *Catégories,* ch. XIV. — *La modification.* Ou si l'on veut encore : « l'Altération ». — *Entre les contraires dans chaque genre.* Ou « dans chaque catégorie ».

§ 4. *La matière.* Comme la matière n'est qu'en puissance, elle peut être tour à tour l'un ou

des contraires indifféremment. Mais, l'Être se présentant sous deux aspects, tout changement est le passage de l'Être en puissance à l'Être actuel; et, par exemple, c'est le passage de ce qui est blanc en puissance à ce qui est blanc effectivement. Même remarque pour l'accroissement et le dépérissement. Par conséquent, non-seulement toutes choses peuvent venir accidentellement du Non-Être ; mais en outre, on peut dire que toutes viennent de l'Être, avec cette nuance toutefois que c'est de l'Être qui est en puissance, et qui n'est pas actuel.

5 Voilà ce que signifie l'Unité d'Anaxagore; et c'est là la meilleure interprétation de son axiome, à savoir que « Tout était confondu ». Voilà ce que signifie le Mélange d'Empédocle et d'Anaximandre; ou, comme le dit Démocrite, « Tout était « confondu en puissance, mais non pas effecti- « vement ». Ainsi, tous ces philosophes touchaient de bien près à la théorie de la matière. Donc, tout ce qui change a une matière ; mais c'est une matière autre que celle des choses éternelles, qui ne sont point engendrées, et qui ont

l'autre contraire. — *Du Non-Être.* C'est-à-dire « De ce qui n'est pas ». — *Toutes viennent de l'Être.* Ces remarques sont vraies; mais on peut trouver qu'elles sont bien subtiles.

§ 5. *L'Unité d'Anaxagore.* Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 13. — *Le Mélange d'Empédocle.* Id., ibid., § 11. — *Démocrite.* Voir liv. I, ch. IV, §§ 11, 12, 13. — *Des choses éternelles.* Il semble

un mouvement de simple translation. Cette matière, non sujette à la génération, va d'un lieu à un autre.

[6] On peut d'ailleurs se demander de quelle sorte de Non-Être peut venir la génération, puisque le Non-Être peut s'entendre de trois manières. Il y a d'abord le Non-Être en puissance, qui, du reste, ne peut pas indifféremment produire la première chose venue, mais seulement l'un venant de l'autre. Il ne suffit pas de dire que toutes choses étaient ensemble et confondues; car elles diffèrent par leur matière, et l'on peut se demander : Comment sont-elles devenues infinies, au lieu de se réduire à l'unité? Et c'eût été facile, puisque l'Intelligence aussi était Une. Par conséquent, si la matière est Une, il n'a pu se produire en acte que l'Être dont la matière était d'abord en puissance.

[7] Ainsi, il y a trois causes, de même qu'il y a

que ceci se rapporte aux astres dont le ciel est rempli. — *Va d'un lieu à un autre*. Et n'a qu'un mouvement de translation.

§ 6. *On peut d'ailleurs se demander*. Ceci se rapporte plus particulièrement au § 3, et ne tient pas directement à ce qui précède. — *S'entendre de trois manières*. L'auteur n'en énonce ici qu'une seule. — *L'un venant de l'autre*. La pensée n'est pas exprimée complètement; et elle reste obscure; on peut comprendre qu'il s'agit des contraires dont l'un vient de l'autre. — *Il fine suft pas de dire...* Ceci est une critique d'Anaxagore. — *L'Intelligence*. Qui est le grand principe d'Anaxagore, bien qu'il n'ait pas su en tirer toutes les conséquences; voir plus haut, liv. I, ch. III, § 28, et ch. IV, § 7.

§ 7. *Ainsi, il y a trois causes*. Ces idées semblent avoir peu de suite entre elles; et, bien que ceci

trois principes; deux d'entre eux forment l'opposition des contraires : d'une part, la définition avec l'espèce; d'autre part, la privation; le troisième principe est la matière.

CHAPITRE III

La matière et la forme sont constantes; trois conditions du changement; nécessité d'un point d'arrêt pour ne pas se perdre dans l'infini; toute substance dans la nature vient d'une autre substance de même nom; trois substances distinctes, matière, forme naturelle, individualité; citation et louange de Platon; probabilité d'une substance permanente; rôle de l'âme, et surtout de l'entendement; réfutation du système des Idées, en ce qui concerne les individus dans la nature; simultanéité de la définition et du défini.

[1] Après ce qui précède, il nous faut dire que, ni la matière, ni la forme, ne peuvent être produites; je veux dire, la matière et la forme dernière. En effet, tout changement change quelque chose, par quelque chose, et en quelque chose : Par quelque chose, c'est le premier moteur; Quelque

soit la conclusion du chapitre, cette conclusion ne ressort pas très-régulièrement de ce qui précède; voir la *Physique,* liv. I, ch. VIII, § 20, p. 484 de ma traduction.

§ 1. *Ne peuvent être produites.* Voir plus haut, livre VII, ch. VIII, §§ 2 et 3; et la *Physique*, liv. I, ch. x, § 8, p. 494 de ma traduction. — *La matière et la forme dernière.* C'est-à-dire : « prises au sens le plus général. » — *Tout changement change quelque chose.* Voir plus haut, liv. VII, ch. VII, § 1, les mêmes théories

chose, c'est la matière ; et En quelque chose, c'est la forme. Le devenir se perdrait dans l'infini, si ce n'est pas seulement l'airain qui devient sphérique, et qu'il faille encore que la forme sphérique devienne aussi, et que l'airain lui-même ait à devenir. Il faut donc nécessairement un point d'arrêt. [2] Puis, il est certain que toute substance vient d'une substance qui porte le même nom qu'elle, soit dans les choses que produit la nature et qui sont des substances, soit dans une foule d'autres choses; car les choses sont le produit, ou de l'art, ou de la nature, ou du hasard, ou de leur propre spontanéité. L'art est un principe qui agit dans un objet autre que lui ; la nature, au contraire, est un principe dans l'objet même; et c'est ainsi qu'un homme produit un homme. Quant aux autres causes, ce sont les privations de celles-là.

beaucoup plus développées. — *C'est la forme.* Dans la *Physique*, liv. I, ch. x, § 9, Aristote renvoie spécialement la question de la forme à la Philosophie première, c'est-à-dire à la Métaphysique. Voir plus haut, liv. VII, ch. VIII, § 2.

§ 2. *Qui porte le même nom qu'elle.* L'exemple qu'en donne Aristote un peu plus bas, c'est qu'un homme produit un homme. Voir plus haut, liv. VII, ch. VIII, § 9. — *Du hasard, ou de leur propre spontanéité.* Sur ces différences, voir la *Physique*, liv. II, ch. IV, et surtout ch. VI, p. 41 de ma traduction. — *Un homme produit un homme.* Il semble que ceci serait mieux placé un peu plus haut après ces mots : « Le même nom qu'elle ». M. Schwegler proposait cette transposition; mais M. Bonitz ne l'accepte pas, tout en reconnaissant qu'elle est assez logique. Il attribue cette incorrection à la négligence extrême avec laquelle toute cette partie de la *Métaphysique* est rédigée.

[3] On peut distinguer trois substances: d'abord la matière, qui est quelque chose de distinct, apparaissant à nos sens; car tout ce qui est Un au contact, sans que ce soit une simple connexion, est matière ou sujet; ensuite, la nature à laquelle aboutit le changement, qui est la forme spéciale de l'Être et sa manière d'être quelconque; enfin, la troisième substance formée des deux premières, et qui est la substance individuelle, comme, par exemple, Socrate, Callias. [4] Dans certains cas, la forme n'existe pas en dehors de la substance composée, qui la revêt. Ainsi, la forme de la maison n'existe pas en dehors de la maison, si ce n'est dans l'art qui la construit. Pour les choses de cet ordre, il n'y a, ni production, ni destruction possible; et c'est

§ 3. *Trois substances.* Plus haut, ch. I, § 3, on a distingué aussi trois substances; mais ce ne sont pas les mêmes. Ici, ce ne sont pas des substances à proprement parler; ce sont plutôt trois éléments intrinsèques de la substance, la matière, la forme et le composé des deux. L'auteur se sert de l'expression « De trois substances », qui n'est pas justifiée par ce qui suit. — *Tout ce qui est Un au contact.* Je tire ce sens du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. La leçon ordinaire ne donne pas un sens satisfaisant. — *Une simple connexion.* Voir plus haut, liv. VII, ch. XVI, § 2. — *La nature.* Ce serait plutôt « La forme »; mais le mot de Nature n'a pas ici un autre sens. — *La substance individuelle.* Le texte n'est pas aussi précis.

§ 4. *De la substance composée.* C'est ce que l'auteur vient d'appeler la troisième substance; c'est la chose concrète et sensible. — *Si ce n'est dans l'art.* Ceci veut dire sans doute que l'art peut être considéré comme séparé et distinct des objets qu'il produit. — *D'une autre manière.* Il eût été bon d'indiquer précisément quelle est cette autre manière d'être. La forme de

d'une autre manière que les choses sont, ou ne sont pas, comme la maison sans la matière qui la forme, la santé, et tout autre produit de l'art. [5] Mais si la production et la destruction ont lieu quelque part, c'est dans les choses de la nature. Aussi, Platon ne se trompe-t-il pas quand il dit qu'il y a autant d'Idées qu'il y a de choses dans la nature, si, toutefois, il y a des Idées différentes pour des choses telles que le feu, la chair, la tête, etc. Tout est matière dans le monde; et la matière dernière est la matière de la substance par excellence.

[6] Les causes motrices doivent donc être considérées comme antérieures à ce qu'elles meuvent. Mais les causes qui ne sont que des définitions

la maison est conçue par l'architecte qui la bâtit; et elle n'a qu'une existence intelligible et non réelle, tant que la maison n'existe pas effectivement.

§ 5. *La production et la destruction.* Prises au sens absolu du mot, et non plus comme pour la maison, prises en un sens indirect et relatif. — *Aussi, Platon ne se trompe-t-il pas.* Cet éloge de la théorie des Idées est fait pour nous surprendre, après toutes les critiques dont cette théorie est constamment l'objet de la part d'Aristote; il est vrai que cet éloge est accompagné d'une restriction : « Si toutefois, etc. » — *De la substance par excellence.* C'est-à-dire, de la substance individuelle, qui est la dernière en ce sens qu'elle renferme toutes les autres.

§ 6. *Les causes motrices.* Ces idées ne font pas suite à ce qui précède d'une manière assez évidente; et, bien que la forme de l'expression grecque soit celle d'une conclusion, on ne voit pas comment les causes motrices interviennent ici, à moins que ceci ne se rapporte à l'architecte qui construit la maison, et qui devient ainsi la cause du mouvement; et à la forme de la maison, qui ne se réalise qu'avec la maison même et en même temps qu'elle. — *Qui ne sont que des*

sont simultanées à l'objet défini. Par exemple, du moment que l'homme est sain et bien portant, la santé existe aussi; et la figure de la boule d'airain est simultanée à la boule elle-même. [7] Y a-t-il, sous tout cela, quelque chose de permanent, c'est ce qu'il faut voir; car c'est une chose très-possible dans certains cas; et, par exemple, on peut croire que l'âme est quelque chose de ce genre, si ce n'est l'âme tout entière, du moins cette partie de l'âme qui est l'entendement; car peut-être l'âme tout entière ne peut-elle avoir cette propriété.

[8] Il est donc bien clair que, pour ces choses-là, l'existence des Idées n'a rien de nécessaire, puisque l'homme produit l'homme, et que l'individu produit l'individu. On peut faire une remarque pareille pour les choses que les arts produisent, puisque l'art de la médecine est la définition même et la notion de la santé.

définitions. Comme la forme de la maison. — *Simultanées à l'objet défini.* Voir plus haut, § 4.

§ 7. *C'est ce qu'il faut voir.* Ceci ne semble pas indiquer une étude ultérieure; et l'explication qui suit, sur les diverses parties de l'âme, peut paraître suffisante. — *Que l'âme est quelque chose de ce genre.* En y reconnaissant deux parties distinctes, comme le fait le *Traité de l'âme*, liv. III, ch. v, § 302 de ma traduction. — *Cette propriété.* D'être permanente et même immortelle.

§ 8. *Il est donc bien clair.* Cette conclusion ne paraît pas ressortir directement de ce qui précède. — *L'existence des Idées n'a rien de nécessaire.* Ceci semble contredire le § 5, un peu plus haut, où l'auteur admettait la nécessité des Idées pour les choses de la nature. — *La définition même et la notion.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte grec.

CHAPITRE IV

Les principes et les causes ne peuvent être identiques pour toutes choses; exemple des substances et des relatifs, dont les principes ne peuvent être les mêmes; sens où l'on peut dire que les principes sont communs; différence du principe et de l'élément; principes généraux au nombre de trois: forme, privation et matière; on peut compter aussi trois causes; mais on peut aussi en compter quatre, principes ou causes, en y ajoutant le moteur premier, qui meut tout l'univers.

[1] Les causes et les principes sont, en un sens, différents pour les différents objets; et en un sens, ils ne le sont pas, si l'on se borne à parler des causes d'une manière générale, et qu'on admette que c'est, par simple analogie, que les principes sont identiques pour tous les êtres. Ainsi, l'on pourrait se demander si, en effet, les principes sont autres, ou s'ils sont les mêmes

§ 1. *Les causes et les principes*. La discussion qui remplit ce chapitre ne tient que de très-loin à toutes celles qui précèdent. Il est bien difficile de croire que celle-ci soit de la main d'Aristote, bien qu'elle reproduise assez exactement ses théories.—*Si l'on se borne*. Le texte n'est pas aussi formel. — *Par simple analogie*. Ou « proportionnellement »; par exemple, ce que l'airain est à la statue, le bois l'est à la table qui en est faite; et, en ce sens, on pourrait dire que le principe de la statue est le même que celui de la table. — *Pour les substances et pour les relatifs*. Les relatifs sont pris pour exemple, parce que ce sont eux qui, parmi toutes les catégories, s'éloignent le plus de la substance. — *Des con-*

pour les substances et pour les relatifs, et appliquer à chacune des autres catégories des considérations semblables. Mais, en ceci, il serait insensé de croire à l'identité des principes pour toutes les choses, puisqu'on arriverait à dire que les relatifs et la substance viennent de principes tout pareils. [2] En ce cas, comment l'identité serait-elle possible ? En dehors de la substance et des autres catégories, il n'y a rien qui puisse être commun; or, l'élément est antérieur aux objets dont il est l'élément. Mais la substance ne saurait être l'élément des relatifs, pas plus qu'aucun des relatifs ne peut être l'élément de la substance. Encore une fois, comment pourrait-il se faire que les éléments de toutes choses fussent les mêmes, puisqu'il est de tout point impossible que jamais aucun des éléments puisse s'identifier avec le composé, que forment les éléments mêmes ? Ainsi, les lettres B et A ne

sidérations semblables. C'est-à-dire se demander si les causes et les principes de la quantité, de la qualité, etc., sont les mêmes que ceux de la substance.

§ 2. *Comment l'identité serait-elle possible ?* Le texte n'est pas aussi formel; mais le sens ne peut être douteux. — *Rien qui puisse être commun*. L'expression est bien vague; mais je n'ai pas cru pouvoir la préciser davantage. Le principe qui serait à la fois celui des substances et des relatifs, devrait être, par conséquent, plus général qu'aucune des catégories. Or, il n'y a rien qui soit plus général qu'elles. Ainsi, le principe commun ne saurait être en dehors des catégories. — *La substance ne saurait être l'élément des relatifs*. C'est-à-dire que le principe commun ne peut pas être non plus une des catégories. Toutes ces théories sont fort obscures.

sont pas identiques à la syllabe BA, qu'elles forment.

[3] Parmi les choses purement intelligibles, il n'y en a pas davantage qui puissent être des éléments, comme seraient, par exemple, l'Un ou l'Être, puisque l'Être et l'Un se retrouvent dans tous les composés. Aucune des choses intelligibles ne peut être, ni substance, ni relation; et cependant, il faudrait nécessairement qu'elles le fussent. [4] Donc, les éléments ne sont pas les mêmes pour toutes choses; ou plutôt, ainsi que nous venons de le dire, ils sont en partie les mêmes, et en partie ils ne le sont pas. Ils peuvent bien, par exemple, être les mêmes pour les corps sensibles, où la forme est, tantôt le chaud, et, en un autre sens, le froid, c'est-à-dire la privation du chaud. La matière est ce qui, en puissance, est primitivement en soi le froid et le

§ 3. *Purement intelligibles.* Qui n'ont aucune réalité extérieure, et qui ne sont quelque chose que pour l'esprit qui les conçoit. — *Aucune des choses.* Les choses intelligibles ne sont ici que l'Un et l'Être, pris au sens purement logique.

§ 4. *Donc.* Cette conclusion ne ressort pas assez clairement de ce qui précède. — *Nous venons de le dire.* § 1. — *Les mêmes pour les corps sensibles.* Il est certain que la matière du corps sensible reste la même, que ce corps soit chaud ou qu'il soit froid; mais le principe du froid n'est pas le même que celui de la chaleur; et, en ce sens, on ne peut pas dire que le principe reste le même. — *La Matière....* Elle est en puissance l'un et l'autre des contraires; mais, en réalité, en acte, elle est nécessairement l'un des deux. — *Sont des substances.* En d'autres termes, des réalités actuelles qui ne peuvent pas être, comme la

chaud; mais le chaud et le froid sont des substances, ainsi que les composés qui en viennent, et dont ils sont les principes. Et si du froid et du chaud, il sort quelque chose qui soit Un, comme la chair et l'os, qui en viennent, il faut nécessairement que le produit que forment le chaud et le froid, soit différent d'eux.

[5] Ainsi, pour ces corps, les éléments et les principes sont les mêmes; mais pour d'autres corps, ils sont différents. Il est donc impossible de dire en ce sens que les principes sont identiques pour tous les corps. Mais il y a entre eux une analogie pareille à celle qui fait dire que les principes sont au nombre de trois : la forme, la privation et la matière, bien que chacun de ces trois termes varie dans chaque genre particulier : par exemple, dans la couleur, c'est le blanc, le noir et la surface; c'est la lumière, l'obscurité

matière, l'un ou l'autre contraire, mais qui sont précisément et effectivement l'un des deux. — *La chair et l'os qui en viennent.* Il ne faut pas attacher plus d'importance qu'il ne convient à cette physiologie.

§ 5. *Pour ces corps.* Les corps sensibles, dont il a été question au § précédent. — *Une analogie.* Voir plus haut, § 1. — *Au nombre de trois.* Cette théorie appartient tout entière à Aristote; et c'est surtout dans la *Physique* qu'il l'a exposée. — *La surface.* Il est difficile de comprendre que la surface soit la matière de la couleur; le blanc, si l'on veut, en est la forme; le noir est la privation du blanc; mais la matière de la couleur, c'est le corps qui est coloré; et le mot de Surface ne veut pas sans doute dire autre chose. — *C'est la lumière, l'obscurité et l'air.* Correspondant au blanc, au noir et à la surface. — *La nuit et le jour.* Cette phrase pourrait bien être une ad-

et l'air, dont les composés sont la nuit et le jour.

6 Mais comme les causes ne sont pas seulement internes, et que, en outre, elles peuvent être extérieures aux objets, ainsi que l'est le moteur, il est évident qu'il y a une différence entre le principe et l'élément. Tous les deux sont également des causes ; et le mot de Principe peut avoir les diverses acceptions que nous venons d'indiquer. Mais ce qui produit le mouvement ou le repos, est bien aussi un principe et une substance. Ainsi, par analogie, on peut compter trois éléments, et quatre causes, ou principes différents, dans les différents êtres ; et la cause première, telle que le moteur, peut varier d'un objet à un autre. Santé, maladie, corps ; dans cet ordre d'idées, le moteur, c'est la médecine ; ar-

dition faite par quelque scholiaste, et passée ensuite dans le texte.

§ 6. *Les causes*. Au début du chapitre, l'auteur s'est proposé d'étudier les causes des choses, pour savoir si les causes peuvent être identiques pour tous les êtres, ou si elles varient avec les êtres différents. Il ajoute ici que les causes peuvent être, ou intérieures, ou extérieures. La cause motrice est en général extérieure à l'objet sur lequel elle agit, bien qu'il y ait aussi des êtres qui ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement et de leur inertie. — *Les diverses acceptions que nous venons d'indiquer*. Le texte est beaucoup moins explicite ; et il se sert simplement d'un pronom indéfini. Je crois avec M. Bonitz que ce pronom se rapporte à ce qui a été dit plus haut sur la forme, la privation et la matière. — *Trois éléments*. Qui sont intrinsèques à la chose : matière, forme et privation. — *Quatre causes*. Qui rentrent en partie dans les trois éléments : essentielle, matérielle, motrice, et finale. — *Santé, maladie,*

rangement, désordre d'un certain genre, pierres de taille, le moteur, c'est l'art de l'architecte.

[7] Telles sont les nuances d'acception qu'on peut distinguer dans le mot de Principe. Mais comme le moteur, pour les hommes qui existent dans la nature, c'est l'homme, et que, pour les hommes purement intelligibles, le moteur, c'est la forme ou le contraire de la forme, il y a trois causes, si l'on veut, quoiqu'on puisse aussi en compter quatre. En effet, la santé, à certains égards, se confond avec la médecine; la forme de la maison se confond avec l'architecture, qui la construit; l'homme produit l'homme. Puis, en dehors de ces objets, et comme étant le premier

corps. La rédaction grecque n'est pas plus régulière ni plus précise que ne l'est ma traduction.

§ 7. *Telles sont les nuances... de Principe*. M. Bonitz propose d'omettre cette phrase, qu'Alexandre d'Aphrodise n'a pas commentée et qu'il paraît n'avoir pas connue; quelques manuscrits l'omettent aussi. Elle interrompt, en effet, la suite des pensées, qui se continue dans la phrase suivante. — *Pour les hommes qui existent dans la nature*. J'ai suivi la leçon que donnent quelques manuscrits, et qu'adoptent MM. Bonitz et Schwegler dans leur texte. — *Et que pour les hommes purement intelligibles*. L'expression grecque est très-vague ; j'ai cru devoir la préciser; mais le sens peut paraître douteux. — *Trois causes... en compter quatre*. Voir le paragraphe précédent, où c'est le nombre des éléments qui est porté à trois, et celui des causes, à quatre. Il y a évidemment du désordre dans la fin de ce § 7. — *En effet*. On ne voit pas bien comment cette conclusion se rattache à ce qui précède. — *Se confond avec la médecine*. Voir plus haut, ch. III, § 8. — *L'homme produit l'homme*. Voir id., ibid. — *Le moteur qui met tout en mouvement*. L'expression du texte est aussi vague que ma traduction; il est peu probable qu'il s'agisse du premier moteur dans l'univers; et il semble qu'il s'agit plutôt du moteur qui est le pre-

de tous ces moteurs, il y a le moteur qui met tout en mouvement dans l'objet entier.

CHAPITRE V

Rôle des substances; elles sont les premières entre toutes les choses; identité et diversité des principes; rapports de l'acte et de la puissance; la matière n'est jamais qu'en puissance, afin de recevoir tour à tour les contraires; exemple des causes et des éléments de l'homme; des universaux; c'est l'individu qui produit l'individu; l'universel n'a pas d'existence réelle; principes généraux; diversités d'applications qu'ils peuvent recevoir; les primitifs sont nécessairement en acte.

[1] Comme, parmi les choses, les unes peuvent avoir une existence séparée, et que les autres ne le peuvent pas, ce sont les premières qui sont les substances; et ce qui fait que les substances sont les causes de tout le reste, c'est que, sans les substances, les modes des choses et leurs

mier dans une suite de moteurs qui se succèdent pour arriver à un résultat dernier.

§ 1. *Les substances sont les causes de tout le reste.* Ce qui revient à dire que les substances sont les causes de leurs accidents. Cette expression de Causes peut paraître ici peu exacte. Les substances sont le support des attributs; elles n'en sont pas les causes. — *Il se peut ensuite... le corps tout seul.* M. Bonitz déclare ne pas comprendre le sens de toute cette phrase, et il trouve que les explications d'Alexandre d'Aphrodise n'éclaircissent pas du tout la pensée fort obscure du texte. Alexandre, en effet, prétend que « l'âme avec le corps » se rapporte aux plantes, que « l'intelligence, le corps et le

mouvements ne sauraient exister. Il se peut ensuite que les substances soient l'âme avec le corps, ou l'intelligence et le désir, ou le corps tout seul. [2] Sous un autre point de vue, les principes sont les mêmes par analogie : tels sont l'acte et la puissance ; ce qui n'empêche pas que l'acte et la puissance ne soient différents, selon les différents objets, et qu'ils ne s'y comportent différemment. Ainsi, dans certains cas, c'est la même chose qui est, tantôt en acte, et tantôt en puissance ; et ces diversités peuvent se retrouver, par exemple, pour le vin, pour la chair, pour l'homme. Ceci rentre alors dans les causes énumérées par nous. Ainsi, la forme est en acte, quand il existe un être qui peut être séparé, ou

désir » se rapportent aux hommes ; et enfin, que « le corps et le désir » se rapportent aux animaux privés de raison. Cette explication ne me paraît pas acceptable ; et il faut avouer, avec M. Bonitz, que le texte grec, dans l'état où il nous est parvenu et où l'avait déjà Alexandre d'Aphrodise ne nous offre pas de sens satisfaisant.

§ 2. *Sont les mêmes par analogie.* L'auteur semble revenir ici à la question déjà traitée plus haut, ch. IV, § 1. — *Tels sont l'acte et la puissance.* L'expression est peut-être trop vague ; et il ne faudrait pas comprendre que l'auteur veuille ici identifier l'acte et la puissance ; seulement, l'acte et la puissance ont cette analogie que la puissance peut venir de l'acte, comme l'acte peut venir de la puissance. — *Pour le vin.* C'est-à-dire que le vin actuel est en puissance du vinaigre. — *Pour la chair.* C'est-à-dire que la chair actuelle représente en puissance les aliments qui l'ont formée. — *Pour l'homme.* Qui est actuellement malade, et qui, en puissance, jouit de la santé. — *Énumérées par nous.* Voir plus haut, ch. IV, § 5. — *Un être qui peut être séparé.* Il faut entendre par là l'individu, distinct et séparé de tous les autres par son existence propre et

quand existe le composé qui résulte des deux. La privation, c'est l'obscurité, ou c'est la maladie. La matière n'est qu'en puissance, puisqu'elle n'est que ce qui peut devenir indifféremment l'un ou l'autre des contraires.

[3] L'acte et la puissance diffèrent encore d'une autre manière, dans les choses dont la matière n'est pas la même, et quand leur forme, au lieu d'être la même, est différente aussi. Par exemple, la cause qui produit l'homme, ce sont les éléments, c'est-à-dire le feu et la terre, en tant qu'ils sont la matière; c'est, en outre, sa forme propre ; et aussi, tel autre être extérieur, notamment le père qui l'a engendré. Mais, outre ces causes, on peut dire encore que la cause de

indépendante. — *Le composé qui résulte des deux.* C'est-à-dire, l'être composé de la matière et de la forme, qui se sont réunies pour le constituer. — *La privation, c'est l'obscurité.* Ces pensées se suivent peu, et l'on ne voit pas le lien qui les rattache l'une à l'autre.

§ 3. *L'acte et la puissance.* Tout ce § est fort embarrassé ; et les efforts des commentateurs n'en ont pas dissipé les obscurités : les explications d'Alexandre d'Aphrodise sont plus qu'insuffisantes, et il en arrive à conclure que l'acte et la puissance sont pour le soleil et le cercle oblique autres que pour l'homme, par exemple pour Socrate et Sophronisque, son père. — *D'une autre manière.* Ceci est en partie une répétition du § précédent. — *La cause qui produit l'homme.* L'expression n'est pas très juste; et l'on ne peut pas dire que les éléments soient la cause de l'homme, même en supposant qu'ils entrent dans sa composition, ainsi qu'on le prétend ici ; ils en sont la matière plutôt que la cause, comme l'auteur le dit lui-même dans la phrase suivante. — *Outre ces causes.* Voir une théorie toute pareille dans le *Traité de la Production*, liv. II, ch. x, § 3, p. 172 de ma traduction. — *Le cercle oblique.* C'est

l'homme, c'est le soleil et le cercle oblique que le soleil décrit. Ce ne sont là, ni la matière, ni la forme de l'homme, ni la privation, ni rien qui lui soit homogène; mais ce sont ses principes moteurs.

[4] Il faut remarquer encore qu'il y a des causes qui peuvent recevoir une appellation universelle, et d'autres auxquelles une telle appellation ne s'applique pas. Ainsi, les premiers principes de toutes choses, ce sont le primitif actuel et la forme; à un autre égard, c'est ce qui est en puissance, ou le possible. Mais les universaux ne sont pas des principes, attendu que l'individuel seul peut être le principe des individus. Homme est bien l'universel de l'homme, mais ce n'est jamais tel ou tel homme; tandis que c'est Pélée qui est réellement le principe d'Achille; c'est votre père qui est votre principe; et c'est tel B

l'écliptique, c'est-à-dire, la course apparente du soleil, réglant les saisons diverses de nos climats, favorisant ou arrêtant la production générale des choses. — *Qui lui soit homogène.* Comme le père l'est au fils qu'il engendre. — *Ce sont ses principes moteurs.* C'est remonter bien haut que de remonter jusqu'au soleil, pour expliquer la génération de l'homme.

§ 4. *Il y a des causes.* Le texte est moins formel ; mais je tire ce sens du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; ce sens ressort d'ailleurs de tout le contexte. — *Le primitif actuel.* En d'autres termes, l'Individu, comme il est dit dans la phrase suivante. — *Ou le possible.* C'est la paraphrase du mot précédent. — *Les universaux.* Ou aussi : « Les causes exprimées d'une manière universelle. » — *L'individu seul...* En vertu de cet exemple souvent cité : « L'homme engendre l'homme »; mais l'homme individuel, et non pas l'homme en gé-

qui est le principe de telle syllabe BA ; si B est universel et absolu, BA l'est également. [5] De plus, les espèces sont les principes des substances. C'est que les causes et les éléments diffèrent, ainsi qu'on l'a dit, pour les choses qui ne sont pas dans le même genre : les couleurs et les sons, par exemple, ou bien aussi la substance et la quantité. Les principes ne se confondent que par analogie. Ils sont encore différents même pour des choses qui sont de la même espèce; non pas qu'alors ils diffèrent spécifiquement, mais ils diffèrent en ce sens qu'il y a un principe distinct pour chaque individu. Et, par exemple, la matière dont vous êtes fait, votre forme et votre moteur, ne sont, ni ma matière, ni ma figure, ni mon moteur. On ne pourrait les identifier que par leur définition générale. [6] Quant à savoir quels sont les principes et les éléments des substances, des relatifs, des qua-

néral. — *Reellement.* J'ai ajouté ce mot. — *Universel et absolu.* Il n'y a qu'un seul mot dans le grec.

§ 5. *De plus, les espèces sont les principes des substances.* C'est le sens que donne Alexandre d'Aphrodise, et qu'adopte aussi M. Schwegler. M. Bonitz pense qu'il vaut mieux sous-entendre ici, et répéter, le début du § précédent. On traduirait alors : « Ensuite, il faut regarder aux espèces des substances, etc. » Il est certain que cette explication est plus d'accord avec tout le contexte. — *Ainsi qu'on l'a dit.* Voir plus haut, ch. IV, §§ 1 et 5. — *Leur définition générale.* En d'autres termes : « Par leur espèce. »

§ 6. *Des substances, des relatifs.* Voir plus haut, ch. IV, § 1, une question à peu près pareille,

lités, et s'ils sont différents ou s'ils sont identiques, il est évident que, si l'on ne consulte que leurs acceptions multiples, ils peuvent être les mêmes pour chaque chose; mais que, si l'on y fait les distinctions nécessaires, ils ne sont plus les mêmes, et qu'ils sont autres. Ils ne sont identiques qu'en ce sens qu'ils sont les principes de tout, ou le sont au moins par analogie, en tant qu'ils sont la matière, la forme, la privation, et le moteur en toutes choses.

[7] En un autre sens encore, on peut regarder les causes des substances comme les causes de tout, puisque tout est détruit dès que les substances sont détruites. La cause aussi est le primitif en acte, en Entéléchie. C'est encore de cette façon que se présentent les autres primitifs, tels que les contraires, qui ne peuvent être pris, ni comme des genres, ni en plusieurs acceptions. Enfin, les matières, dans toutes les choses, peuvent être considérées également comme des causes.

[8] Nous avons donc expliqué ce que sont les

dont celle-ci n'est qu'un développement peu nécessaire. — *En toutes choses.* J'ai ajouté ceci, pour compléter la pensée.

§ 7. *Tout est détruit...* Voir plus haut, § 1. Ceci est encore une répétition peu utile. — *La cause aussi est le primitif.* Le texte est moins formel. — *De cette façon.* C'est-à-dire : « Comme des causes et des principes. » — *Comme des causes.* C'est le sens que j'emprunte au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 8. *Nous avons donc expliqué.* Conclusion d'une discussion qui

principes des choses sensibles, et quel en est le nombre; et nous avons dit aussi comment ils sont les mêmes, et comment ils sont différents.

CHAPITRE VI

Nécessité d'une substance éternelle et immobile; le mouvement est éternel, ainsi que la durée; le temps et le mouvement se mesurent mutuellement et se confondent; l'acte est indispensable au mouvement; la puissance n'y suffit pas; critique de la théorie des Idées; il faut une substance éternelle et immatérielle; question de l'antériorité entre l'acte et la puissance; opinions des Théologues et des Naturalistes; Leucippe et Platon soutiennent l'éternité de l'acte; question du premier principe; lacune dans la théorie de Platon; l'antériorité de l'acte sur la puissance est soutenue par Anaxagore, Empédocle et Leucippe; uniformité et régularité périodique de l'univers; conditions de la production et de la destruction éternelles des choses; nécessité d'un premier principe actuel et agissant sur un autre principe; les deux principes réunis sont causes de la diversité éternelle des phénomènes.

[1] Nous avons reconnu qu'il y a trois substances, dont deux sont physiques, et dont la troisième

est assez confuse et bien peu régulière. — Avec ces cinq chapitres, se termine la première partie du livre XII; et, avec le VIe chapitre, commence la théorie qui donne à ce livre une si haute importance. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*.

§ 1. *Nous avons reconnu.* Voir plus haut, ch. I, § 3. — *Sont physiques...* L'expression est assez vague; mais Physiques veut dire sans doute Perceptibles à

est immobile. Maintenant nous allons démontrer, pour cette dernière, que, de toute nécessité, il n'y a qu'une substance éternelle qui puisse être immobile. Les substances, en effet, sont les premiers des êtres; et si toutes les substances étaient périssables, tout absolument serait périssable comme elles. Mais il est impossible que le mouvement naisse, ou qu'il périsse, puisqu'il est éternel, ainsi que nous l'avons établi. Le temps ne peut pas davantage commencer ni finir, puisqu'il ne serait pas possible qu'il y eût, ni d'Avant, ni d'Après, si le temps n'existait pas. [2] Ajoutons que le mouvement est continu de la même manière que le temps peut l'être aussi; car, ou le temps se confond identiquement avec le mouvement, ou il est un de ses modes. Or, le mouvement ne peut être continu que dans l'es-

nos sens. La troisième substance est purement intelligible. Les deux premières sont soumises au mouvement; la troisième est essentiellement immobile. — *Les premiers des êtres.* Voir plus haut, ch. IV, § 1, et aussi ch. I, § 1. — *Que le mouvement naisse ou qu'il périsse.* Le mouvement et le temps sont éternels; et, par conséquent, voilà tout au moins deux choses qui ne peuvent pas être périssables. — *Ainsi que nous l'avons établi.* Voir la *Physique*, liv. VIII, ch. I, § 1 et suiv., p. 453 de ma traduction, où cette grande discussion reçoit tous les développements nécessaires. — *Le temps ne peut pas davantage commencer ni finir.* Parce qu'il est éternel, comme le mouvement.

§ 2. *Le mouvement est continu.* Voir la *Physique*, liv. VIII, ch. X, pp. 518 et suiv. — *Le mouvement circulaire.* Ce mouvement est celui de tous les grands corps qui peuplent le ciel; seulement, le mouvement n'est pas absolument circulaire, mais elliptique. Ces grands corps ont en outre un mouvement de rotation sur eux-

pace; et le seul mouvement qui, dans l'espace, puisse être continu, c'est le mouvement circulaire.

[3] Mais l'être capable de mouvoir, ou capable de faire quelque chose, a beau exister, s'il n'agit pas actuellement dans une certaine mesure, il ne peut pas y avoir de mouvement, puisqu'il se peut fort bien que ce qui a la puissance d'agir n'agisse pas. Il serait donc bien inutile de supposer des substances éternelles, et nous nous abstiendrions de le faire, comme d'autres supposent les Idées, s'il ne devait pas y avoir un principe qui fût en état de produire le changement. Mais ce principe lui-même, non plus que toute autre substance, qu'on supposerait en dehors des Idées, ne suffit pas; car, si cette substance n'agit point, le mouvement sera impossible. Et même elle agirait, que ce n'est encore rien, si sa substance n'est qu'en puissance; car alors, le mouvement ne

mêmes, qu'on peut considérer aussi comme circulaire. Ainsi, le principe général que pose Aristote est assez exact.

§ 3. *Capable de mouvoir ou capable de faire.* C'est une puissance, qui ne suffit pas, si elle ne devient pas actuelle. — *Ce qui a la puissance d'agir.* Rester à l'état de puissance, c'est être comme si l'on n'était pas. — *Supposent les Idées.* Dans le système platonicien, les Idées semblent rester à l'état de puissance inféconde, sans jamais passer à la réalité actuelle et effective. — *Que toute autre substance.* M. Bonitz pense avec raison qu'il s'agit ici des nombres, tels que les Pythagoriciens les entendent. — *Et même elle agirait... n'être pas...* Il semble que ceci n'est qu'une répétition inutile de ce qui précède; le commencement du §

sera pas éternel, puisque ce qui n'est qu'en puissance peut aussi n'être pas. [4] Il doit donc exister un principe dont l'essence soit d'être en acte. De plus, il faut que de telles substances soient sans matière; car ce sont les substances sans matière qui doivent être éternelles, s'il y a quelque chose d'éternel au monde. Donc, elles sont en acte.

[5] Mais ici on soulève un doute, et l'on dit : « Il semble que tout ce qui est en acte doit « être aussi en puissance, tandis que tout ce « qui est possible n'est pas toujours actuel. Par « conséquent, la puissance est antérieure à « l'acte. » Que si l'on admet cela, pas un seul être ne pourra plus exister; car il est très concevable que quelque chose ait la puissance d'être, sans être cependant encore. Mais, si comme le disent les Théologues, c'est de la Nuit

exprime suffisamment la même pensée.

§ 4. *Un principe... de telles substances...* Dans la théorie d'Aristote, le principe est unique; et s'il parle de substances multiples, qui sont immatérielles et éternelles, le fond de la pensée n'en reste pas moins le même. — *Sans matière.* Car, c'est la matière qui est la cause du changement et qui le rend possible, puisque c'est elle qui passe de l'un des contraires à l'autre contraire.

§ 5. *Et l'on dit.* Le texte est moins précis. — *La puissance est antérieure à l'acte.* C'est la conclusion de l'objection contre laquelle Aristote s'élève. Pour lui, l'acte est nécessairement antérieur à la puissance. — *Les Théologues.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 14. C'est sans doute Orphée et Hésiode qu'Aristote veut désigner ici. — *Avec les Naturalistes.* Ce sont les philosophes de l'école Ionienne, et aussi Anaxagore, dont le principe sur la confusion primitive de

que tout vient, ou si, avec les Naturalistes, nous supposons qu'au début toutes choses étaient confondues ensemble, l'impossibilité est la même; car, d'où pourra venir le mouvement, s'il n'y a pas actuellement de cause qui le produise? Certes, ce n'est pas la matière qui se donne à elle-même le mouvement; c'est, par exemple, l'art de l'architecte, qui le lui communique. Ce ne sont pas davantage les menstrues, ce n'est pas la terre qui donneront non plus le mouvement; mais c'est la liqueur séminale et le germe.

[6] De là vient que quelques philosophes ont affirmé que l'acte est éternel, comme Leucippe et Platon, attendu, disent-ils, qu'il faut que le mouvement subsiste toujours. Mais ces philosophes ne nous apprennent pas pourquoi le mouvement a lieu, ni quel il est; ils ne nous apprennent pas non plus comment il est ce qu'il est, et ils ne remontent pas davantage jusqu'à sa cause. Rien, en effet, ne se meut au hasard; mais il

toutes choses est rappelé de nouveau. — *L'impossibilité est la même*. En d'autres termes, on n'explique pas la cause initiale et universelle du mouvement. — *Les menstrues*. Elles servent à nourrir et à développer l'être qui sort du germe séminal; mais ce n'est pas elles qui donnent d'abord le mouvement d'où il vient. — *La liqueur séminale*. Pour les animaux. — *Le germe*. Pour les plantes, que la terre nourrit et développe ensuite.

§ 6. *Leucippe et Platon*. Voir le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. II, §§ 3 et 4, p. 236 de ma traduction. Voir aussi le *Timée* de Platon, p. 119, traduction de M. Victor Cousin. — *Ils ne remontent pas davantage jusqu'à sa cause*. On peut trouver que cette criti-

faut qu'il y ait quelque chose qui subsiste éternellement; de même qu'il y a, sous nos yeux, des choses qui sont mises en mouvement par leur nature, ou qui sont mues toujours par force de telle ou telle manière, ou qui le sont par l'intelligence de l'homme, ou par tel autre principe que nous pouvons observer.

[7] On peut se demander aussi : Quel est le premier de tous les mouvements? C'est là un point d'une importance incalculable. Et pourtant, Platon lui-même ne peut dire que ce soit le principe qui, comme il l'affirme quelquefois, se donne le mouvement à lui-même. Car, à l'entendre, l'âme est postérieure au Ciel, ou contemporaine du Ciel.

[8] Mais supposer que la puissance est antérieure à l'acte, c'est une opinion qui est juste à certains égards, et qui, à certains égards, ne l'est pas. Nous en avons expliqué la raison. Que l'acte

que n'est pas très juste, du moins contre Platon; et son *Timée* atteste qu'il s'était occupé, au contraire, beaucoup des questions qu'Aristote lui reproche ici d'avoir omises. — *De l'homme.* J'ai ajouté ces mots, pour compléter le sens que je tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 7. *Pourtant, Platon lui-même.* M. Bonitz, avec M. Édouard Zeller, trouve que ce reproche n'est pas fondé; et il défend Platon contre Aristote. — *Qui se donne le mouvement à lui-même.* C'est l'âme; voir le *Phèdre*, p. 46 de la traduction de M. V. Cousin, et le *Timée*, p. 140 et suiv.

§ 8. *La puissance est antérieure à l'acte.* Voir plus haut, § 5. — *Nous en avons expliqué la raison.* Voir plus haut, § 3. — *Le Chaos ou la Nuit.* Cette objection contre le Chaos et la Nuit, considérés comme l'origine des choses, est très remarquable; et

soit antérieur à la puissance, c'est ce que croit Anaxagore, puisque l'Intelligence, telle qu'il la conçoit, est en acte. C'est ce que croit aussi Empédocle, avec sa doctrine de l'Amour et de la Discorde ; c'est ce que pensent, enfin, ceux qui, comme Leucippe, affirment l'éternité du mouvement. Par conséquent, le Chaos ou la Nuit n'ont pas subsisté durant un temps infini. Or, les choses sont éternellement les mêmes qu'elles sont, soit qu'elles aient des périodes régulières, soit qu'elles aient toute autre organisation, du moment qu'on admet que l'acte est antérieur à la puissance. Mais si l'univers, dans sa périodicité, reste toujours le même, il faut qu'il y ait quelque chose de permanent et d'éternel, qui agisse toujours de la même manière. Enfin, pour qu'il y ait pro-

sans qu'Aristote se prononce très nettement sur le problème de la création, il paraît bien supposer que l'intelligence divine est le principe de l'univers. Voir plus haut, liv. I, ch. IV. — *Des Périodes régulières.* Comme le veut Empédocle ; voir liv. I, ch. IV, § 8. — *Qu'on admet que l'acte est antérieur.* C'est la théorie même d'Aristote. — *Pour qu'il y ait production et destruction des choses.* M. Bonitz rappelle, à l'occasion de cette théorie, un passage explicite et décisif du *Traité de la production et de la destruction*, liv. II, ch. x, § 2, p. 171 de ma traduction. — *Un autre principe.* Alexandre d'Aphrodise pense qu'il s'agit ici des deux principes supérieurs qui régissent le monde, dans le système d'Aristote : la sphère des étoiles fixes, et la sphère qui comprend le soleil et les autres planètes. Le principe qui préside à la sphère des étoiles fixes, est immuable ; le second produit, au contraire, deux mouvements, l'un de production et l'autre de destruction. C'est ce qu'Aristote appelle le cercle oblique. Il ne fait d'ailleurs ici que résumer des théories qui sont beaucoup plus

duction et destruction des choses, il faut qu'il existe un autre principe qui puisse agir éternellement, soit dans un sens, soit dans l'autre.

[9] Donc, il y a nécessité que ce principe agisse en soi directement, et qu'il agisse aussi sur un autre que lui. Il faut, par conséquent, qu'il agisse, ou sur l'autre principe, ou sur le primitif. Or, nécessairement, c'est sur ce dernier ; car, à son tour, le primitif est à la fois cause pour lui-même et pour l'autre. Le primitif est donc supérieur ; car c'est lui, comme nous l'avons vu, qui est cause de l'uniformité éternelle des choses, tandis que l'autre principe est cause de leur diversité. Mais, évidemment, ce sont les deux ensemble qui sont causes de leur diversité éternelle.

[10] Voilà ce que sont les mouvements ; et à quoi bon, dès lors, chercher d'autres principes ?

développées dans le *Traité de la production et de la destruction*, loc. cit., et aussi dans le *Traité du Ciel*, liv. III, ch. I et suiv.

§ 9. *Ce principe.* Le principe dont il est question ici, est le principe même du mouvement universel. — *Un autre que lui.* C'est le mouvement oblique, c'est-à-dire celui qui se fait sur l'écliptique, et qu'indique le cours du Soleil, dans les apparences de chaque jour. — *Ou sur le primitif.* Par primitif, il faut entendre le principe universel du mouvement, qui est antérieur au mouvement oblique. — *Comme nous l'avons vu.* Le texte est moins précis ; et il n'indique cette référence que par un verbe, mis au passé indéfini. Ceci peut se rapporter à ce qui est dit plus haut, § 8, et aussi à divers passages du *Traité du ciel* et du *Traité de la production et de la destruction des choses.*

§ 10. *D'autres principes.* Alexandre d'Aphrodise croit qu'il s'agit ici des Idées platoniciennes. Peut-être, la critique ne concerne-t-elle pas précisément la théorie des Idées et ne s'a-

CHAPITRE VII

Conséquences de l'éternité du mouvement; nécessité d'un être éternel qui le produise et le maintienne; opinion qu'on peut se faire de ce mouvement produit par un être immobile ; action qu'exerce l'objet désiré sur les êtres qui le désirent ; nécessité de diverses nuances; nécessité de l'absolu, principe auquel sont suspendus l'univers et la nature; la vie de Dieu, autant que l'homme peut la concevoir d'après la sienne propre ; comment l'intelligence et l'intelligible peuvent se confondre; définition de Dieu; son éternelle félicité de contemplation ; erreur des Pythagoriciens et de Speusippe, qui font le germe antérieur à l'être d'où le germe est sorti. Le principe éternel ne peut avoir aucune grandeur, ni finie, ni infinie.

[1] Comme il peut en être ainsi qu'on vient de le dire, et comme, s'il n'en était pas ainsi, tout viendrait de la Nuit, ou de la confusion primitive de toutes choses, ou même du Néant, du Non-Être, nous pouvons affirmer que ces difficultés sont résolues pour nous. Oui, il existe quelque chose qui est éternellement mû, d'un mouvement qui ne s'arrête jamais; et ce mouvement est circulaire. Cette vérité n'est pas évidente seulement pour la raison ; elle est, en outre,

dresse-t-elle qu'aux théories du *Phèdre* et du *Timée* sur le mouvement. Voir plus haut, § 7 et la note.

§ 1. *Du Néant, du Non-Être.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Nous pouvons affirmer.* Le grec n'est pas aussi positif.

évidemment prouvée par les faits eux-mêmes. [2] Donc, le premier ciel est éternel; donc, il existe aussi quelque chose, qui lui donne le mouvement. Mais, comme le mobile intermédiaire est mû et meut à son tour, il faut concevoir quelque chose qui meut sans être mû, quelque chose d'éternel, qui est substance et qui est acte. Or, voici comment il meut : c'est comme le désirable et l'intelligible, qui meut sans être mû. De part et d'autre, pour l'intelligible et le désirable, les primitifs sont les mêmes. L'objet désiré est ce qui nous paraît être bien; et le primitif de la volonté, c'est le bien même. Nous le souhaitons, parce qu'il nous paraît souhaitable, bien plutôt qu'il ne nous paraît souhaitable parce que nous

§ 2. *Le premier ciel.* C'est la sphère des étoiles fixes, en opposition avec le mouvement du soleil et des planètes. Le premier ciel a un mouvement éternel, qui ne peut venir que du moteur immobile et éternel. C'est en ce sens que doit être compris tout ce passage, que confirment des théories analogues de la *Physique*, liv. VIII, ch. v, et du *Traité de l'âme*, liv. III, ch. x. — *Qui lui donne le mouvement.* Alexandre d'Aphrodise, suivi par M. Schwegler, comprend, au contraire, que le premier ciel donne le mouvement à quelque chose, qui ne peut être que la sphère des planètes. Avec M. Bonitz, je préfère le sens que j'ai donné dans ma traduction, et qui me paraît plus d'accord avec tout le contexte. — *Qui meut sans être mû.* C'est le premier moteur de l'univers entier. — *Comme le désirable et l'intelligible.* En d'autres termes, l'objet de la passion est l'objet de l'entendement, de la raison. — *Pour l'intelligible et le désirable.* J'ai ajouté ces mots, qui ne sont que le développement des précédents, afin que la pensée soit plus claire. — *Les primitifs sont les mêmes.* Peut-être, l'expression n'est-elle pas tout à fait juste, puisque la suite prouve que, d'une part, il y a une apparence, et que, d'autre

le souhaitons; car, en ceci, c'est l'intelligence qui est le principe. Or, l'intelligence n'est mue que par l'intelligible. [3] L'intelligible est l'autre série, qui existe par elle-même; c'est en elle qu'est la substance première, et c'est en celle-ci qu'existent la substance absolue et la substance en acte. Mais l'Un et l'Absolu ne se confondent pas; l'Un exprime la mesure; l'Absolu exprime la manière d'être de la chose. Toutefois, le bien et le préférable en soi, sont dans la même série; et c'est le primitif qui est toujours, ou le meilleur, ou ce qui est analogue au meilleur. Pour se convaincre que le pourquoi des choses est dans les immobiles, il suffit de faire la division

part, il y a une réalité; ici, l'apparence du bois; et là, le bois lui-même. — *Le primitif de la volonté.* Guidée et éclairée par l'intelligence.

§ 3. *L'intelligible est l'autre série.* L'intelligence semblerait ici former une première série; l'intelligible en formerait une seconde. Mais peut-être est-il plus exact de comprendre ce passage au sens qui a été indiqué déjà plus haut, liv. IV, ch. II, §§ 8 et 23, où les deux séries sont celles de l'affirmation, d'une part; et de la négation, d'autre part. — *Mais l'Un et l'Absolu.* Il est difficile de voir comment ces idées s'enchaînent les unes aux autres. Le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise n'aide pas à découvrir quel en est le lien. On pourrait regarder cette phrase comme une interpolation; et M. Victor Cousin n'y voit qu'une remarque épisodique. En la retranchant, les pensées se suivent davantage, sans être encore aussi claires qu'on pourrait le désirer. — *Le primitif.* Ou, « le premier terme » de la série. — *La division suivante.* Alexandre d'Aphrodise donne un sens différent, et il croit qu'Aristote veut rappeler ici la *Division des Contraires*, indiquée plus haut, liv. IV, ch. II, § 8. Je crois que, malgré une si grave autorité, le sens que j'adopte, avec plusieurs autres traducteurs, est plus satisfaisant. Aristote divise souvent le Pourquoi des choses, comme il

suivante : Le pourquoi s'applique à un objet ; et de ces deux termes, le pourquoi est dans les immobiles ; l'objet n'y est pas. Le pourquoi détermine le mouvement, en tant qu'il est aimé ; et, une fois mû, il meut tout le reste.

[4] Si donc une chose est mue, c'est qu'elle peut aussi être autrement qu'elle n'est. Par conséquent, si la translation est le premier des mouvements, et si elle est un acte en tant qu'elle est mue, il faut aussi qu'elle puisse être autrement qu'elle n'est, au moins relativement au lieu, si ce n'est dans sa substance. Mais, du moment qu'il existe une chose qui donne le mouvement, en étant elle-même immobile et en étant actuelle, cette chose-là ne peut absolument point être autrement qu'elle n'est ; car la translation est le pre-

le fait dans deux passages de la *Physique*, liv. II, ch. II, § 13, p. 16 de ma traduction, et du *Traité de l'âme*, liv. II, ch. II, § 5, p. 190 de ma traduction, ainsi que le remarque M. Bonitz. — *Est dans les immobiles.* Le texte n'est pas aussi précis ; mais le sens que je donne paraît encore le plus probable. — *En tant qu'il est aimé.* Comme le bien, qui meut sans être mû, et qui est la cause finale de toutes choses. Il faut remarquer la vérité de cette doctrine.

§ 4. *Si donc une chose est mue.* Ce principe est de toute évidence ; et comme le mouvement est toujours un changement, et au moins un changement de lieu, il s'ensuit que le premier moteur doit être immobile, puisqu'il est nécessairement immuable.

§ 4. *Est le premier des mouvements....* Alexandre d'Aphrodise paraît avoir ici un texte un peu différent. « Si la première translation est en acte en tant qu'elle est mue, elle peut être aussi autrement qu'elle n'est..... » — *Une chose qui donne le mouvement.* L'expression est peut-être un peu vague ; mais on voit clai-

mier des changements ; la première des translations est la translation circulaire ; et c'est elle que produit le premier moteur.

[5] Donc, de toute nécessité, ce principe existe ; en tant que nécessaire, il est parfait tel qu'il existe ; et c'est à ce titre qu'il est le principe. D'ailleurs, le nécessaire peut s'entendre avec diverses nuances : nécessité de violence qui contraint notre penchant ; nécessité de ce qui est indispensable à la réalisation du bien ; enfin, nécessité de ce qui ne peut pas être autrement qu'il n'est, et est absolu. C'est à ce principe, sachons-le, qu'est suspendu le monde, et qu'est suspendue la nature. Cette vie, dans toute la perfection qu'elle comporte, ne dure qu'un instant pour nous. Mais lui, il en jouit éternellement, ce qui pour nous est impossible; sa félicité suprême, c'est l'acte de cette vie supérieure.

rement qu'il s'agit ici du premier moteur, c'est-à-dire de Dieu, qui est immobile et immuable, de même qu'il est éternel. — *Car, la translation....* Ici encore, on peut trouver que ces idées ne se suivent pas très logiquement.

§ 5. *Donc de toute nécessité.* Cette conclusion ne ressort pas de ce qui la précède immédiatement ; et elle se rapporte plutôt aux phrases antérieures ; peut-être y a-t-il eu ici quelque interversion dans le texte. — *Avec diverses nuances.* Ces distinctions dans le sens du mot Nécessaire ont été données plus haut, liv. V, ch. v. M. V. Cousin croit que cette phrase est une parenthèse, comme plus haut, § 3 ; voir sa traduction du XIIe livre de la *Métaphysique*. — *Sachons-le.* La particule qu'emploie le grec a cette force. — *Mais lui.* Le texte n'a qu'un pronom neutre indéterminé. — *L'acte de cette vie supérieure.* Ici encore le texte est moins précis. — *Est le*

prême bonheur, que nous, nous ne goûtons qu'un moment, c'est une chose déjà bien admirable ; mais, s'il y a plus que cela, c'est encore bien plus merveilleux. Or, il en est bien ainsi ; et la vie appartient certainement à Dieu, puisque l'acte de l'intelligence, c'est la vie même, et que l'intelligence n'est pas autre chose que l'acte. Ainsi, l'acte en soi est la vie de Dieu ; c'est la vie la plus haute qu'on puisse lui attribuer; c'est sa vie éternelle; et voilà comment nous pouvons affirmer que Dieu est l'être éternel et l'être parfait. Donc, la vie, avec une durée continue et éternelle, est son apanage ; car Dieu est précisément ce que nous venons de dire.

théories; elles sont la partie la plus grave de toute la philosophie d'Aristote. J'ai tâché de rendre le texte avec toute la fidélité possible, et j'ai redoublé d'attention pour ne fausser aucune nuance de pensée. Tout commentaire est inutile; la méditation de ces grandes idées se recommande suffisamment d'elle-même. On ne peut pas dire que la notion de Dieu ainsi comprise soit complète; mais elle est vraie dans la mesure où Aristote nous la donne. Dieu ainsi conçu est tout esprit; et le Christianisme lui-même n'a pu aller plus loin. Ce qui manque à la doctrine d'Aristote, c'est l'explication du rapport de Dieu au monde. Il n'a fait que l'indiquer, en suspendant par l'amour l'univers à Dieu; Dieu est le désirable en soi; et il attire ainsi à lui tous les êtres. Sans doute, ce rapport général est bien vague; et c'est une lacune dans le système du philosophe. Mais, sur ces hauteurs, qui n'a point fait de faux pas? Il faut rapprocher de ce passage ce qui est dit plus haut de la philosophie, liv. I, ch. II, § 20; et ce qui est dit de la vie contemplative, *Morale à Nicomaque,* liv. X, ch. VII, § 1, pp. 452 et suiv. de ma traduction.

[8] On méconnaît la vérité, quand on suppose, comme le font les Pythagoriciens et Speusippe, que le bien et le beau parfaits ne sont pas dans le principe des choses, par cette raison que, si, dans les plantes et les animaux, leurs principes aussi sont des causes, le beau et le parfait ne se trouvent, cependant, que dans les êtres qui proviennent de ces principes. C'est là une erreur, puisque le germe provient lui-même d'êtres parfaits qui lui sont antérieurs; car le primitif, ce n'est pas le germe; c'est l'être complet qui l'a produit. Sans doute, on peut bien dire que l'homme est antérieur au germe; mais l'homme antérieur n'est pas l'homme qui est venu du

§ 8. *Les Pythagoriciens et Speusippe.* Pour les Pythagoriciens, voir plus haut, liv. I, ch. v, § 8; peut-être la critique d'Aristote s'adresse-t-elle à la double série des contraires, qu'il attribue aux disciples de Pythagore. Dans cette série, le bien et le mal ne se trouvent qu'au neuvième rang, au lieu d'être au premier. Dans ce que nous connaissons du système pythagoricien, il n'y a guère que cette théorie qui puisse répondre à ce passage de la *Métaphysique*. Pour Speusippe, voir plus haut, liv. VII, ch. II, § 4; et plus loin, liv. XIV, ch. IV, § 4. Dans le premier de ces deux passages, Speusippe est nommé, mais pour une théorie différente. Dans le second, il n'est pas désigné nommément; mais la critique qui est formulée ici est répétée de nouveau et attribuée à des « théologues », contemporains d'Aristote. Speusippe mourut douze ou treize ans avant Aristote; voir M. Ed. Zeller, *Philosophie des Grecs,* tome II, p. 840, 3e édition. — *C'est là une erreur.* Aristote a parfaitement raison contre les Pythagoriciens et Speusippe, si toutefois ils ont eu les opinions qu'il leur prête; mais cet argument peut être tout puissant aussi pour expliquer la création des êtres et l'origine des choses. Les êtres parfaits sont les premiers; et les êtres imparfaits qu'ils produisent n'ont pu

germe, c'est, au contraire, cet autre homme d'où le germe est venu.

[9] Ce qui précède suffit pour démontrer l'existence d'une substance éternelle, immobile, séparée de tous les autres êtres que nos sens peuvent percevoir. Il a été démontré aussi qu'une substance de cet ordre ne peut pas avoir une grandeur quelconque, mais qu'elle est sans parties et sans divisions possibles. Car elle produit le mouvement pendant le temps infini; or, aucun être fini ne peut avoir une puissance infinie; et comme toute grandeur est, ou infinie, ou finie, ce principe ne peut être, ni une grandeur finie, d'après ce qu'on vient de dire, ni une grandeur infinie, parce que nulle grandeur ne peut être infinie, quelle qu'elle soit. Enfin, ce principe doit également être, et impassible, et inaltérable, puisque tous les autres mouvements ne viennent qu'après le mouvement de locomo-

venir qu'après eux. La raison qu'en donne Aristote est péremptoire.

§ 9. *Il a été démontré aussi.* Voir la *Physique,* liv. VIII, ch. XV et dernier, pp. 558 et suiv. de ma traduction, où cette théorie sur l'immatérialité du premier moteur est exposée tout au long. Il semble qu'elle est résumée ici, puisque les traits principaux sont essentiellement les mêmes. — *Après le mouvement de locomotion.* La pensée est incomplètement rendue, comme le remarque M. Victor Cousin. Le moteur immobile donne le mouvement; mais il ne le ressent pas. Le premier mouvement qu'il donne est celui de la locomotion; mais, n'éprouvant pas même celui-là, il n'en éprouve pas d'autre, à plus forte raison. J'ai cru devoir laisser ma traduction indécise comme l'est le texte lui-même; j'aurais craint de la préciser trop.

tion. [10] Ces considérations doivent faire voir clairement que les choses sont bien ainsi que nous venons de les exposer.

CHAPITRE VIII

Théorie de la substance éternelle; insuffisance du système des Idées sur cette question; unité de la substance éternelle; rôle des astres et des planètes; il y a autant de substances éternelles que de planètes diverses; caractère spécial de l'astronomie, entre toutes les sciences; recherches particulières de l'auteur; système d'Eudoxe sur le soleil et la lune, sur les planètes et les étoiles fixes; système analogue de Callippe; nombre des sphères élevé à quarante-sept; multiplicité des substances éternelles; unité du ciel, et unité du moteur; traditions vénérables de l'antiquité; les astres sont des Dieux, et la divinité enveloppe la nature entière; utilité de ces grandes croyances, dégagées des fables dont elles sont obscurcies.

[1] Quant à savoir si cette substance éternelle est unique, ou s'il y en a plusieurs, et combien il y en a, c'est une question qu'il faut étudier; et l'on ne doit point négliger même les opi-

§ 1. *Est unique.* Il semble que ce doute est en contradiction avec ce qui a été dit dans le chapitre précédent, sur l'unité du premier moteur et de Dieu; et avec ce qui sera dit plus bas, ch. x, § 14 sur la nécessité d'un chef unique dans l'organisme universel. — *Combien il y en a.* On verra par ce qui va suivre qu'Aristote reconnaît autant de substances éternelles qu'il y a de planètes, tout au moins, et qu'il les élève toutes au rang de Dieux. — *Le nombre de ces substances.* Aristote lui-même ne détermine pas

nions des autres philosophes, quoique, sur le nombre de ces substances, ils n'aient rien dit qui offre quelque clarté. [2] Le système des Idées n'a pas essayé, relativement à ce point, de discussion spéciale. Les partisans de cette doctrine nous disent bien que les Idées sont des nombres; mais, en ce qui touche les nombres mêmes, parfois ils en parlent comme s'il y en avait une infinité; et, d'autres fois, ils les supposent strictement limités à la Décade. D'où vient cette quantité précise de nombres, on ne nous en apprend pas la cause, avec le soin qu'exige une démonstration. Nous allons donc, pour notre part, traiter cette question, en partant des faits, et des considérations que nous avons développées.

précisément ce nombre, à moins qu'on ne compte avec lui autant de substances que de sphères, c'est-à-dire 47; voir plus bas, § 14. Il est, d'ailleurs, possible, comme le croit Alexandre d'Aphrodise, qu'Aristote concilie l'unité de Dieu avec la multiplicité des substances éternelles des astres, qui lui sont subordonnées. Pour nous, cette confusion est inadmissible.

§ 2. *Strictement limités à la Décade.* C'est-à-dire : « à dix ». Pour savoir jusqu'à quel point cette critique d'Aristote est exacte, il faudrait avoir les ouvrages des Platoniciens, à côté des ouvrages de Platon, qui nous sont seuls connus, et qui ne présentent pas cette théorie. Du reste, la même critique se retrouve dans la *Physique*, liv. III, ch. VIII, § 14, p. 123 de ma traduction. — *Des faits.* Ce n'est pas le sens qu'on donne ordinairement à l'expression qu'emploie ici le texte; mais celui-ci me semble tout à fait justifié par ce qui suit, § 4. Cette différence d'interprétation n'a, d'ailleurs, presque aucune importance.

[3] Le principe des choses, l'être premier est immobile ; il l'est en soi, et il l'est aussi par accident. Le mouvement qu'il produit, c'est le mouvement premier, c'est le mouvement éternel ; et ce mouvement est unique. Or, nécessairement, le mobile est mû par quelque chose, et le moteur premier doit nécessairement être immobile en soi. De plus, le mouvement éternel ne peut être produit que par un éternel moteur ; et le mouvement unique, par un moteur qui est unique aussi. [4] Mais, à côté de la simple et absolue translation de l'univers, que détermine selon nous la substance première et immobile, nous pouvons observer d'autres translations, celles des planètes, qui sont également éternelles ; car le corps qui se meut circulairement est éternel, et il est sans repos, ainsi que nous

§ 3. *Il l'est aussi par accident.* Je ne vois, dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, aucune explication sur cette théorie. On comprend bien que le moteur premier soit immobile en soi, comme Aristote s'est efforcé de l'établir; mais on ne comprend pas aussi bien comment il peut être immobile par accident. Il semble que cette immobilité est en lui une propriété essentielle.

§ 4. *Simple et absolue.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De l'univers.* Le texte dit simplement : « du Tout ». Ce Tout n'est peut-être que le ciel, c'est-à dire la sphère des étoiles fixes. — *Celles des planètes.* Qui dans le système d'Aristote, et d'après les connaissances de son temps, ne sont qu'au nombre de cinq, si l'on y comprend la terre. — *Le corps qui se meut circulairement.* C'est le ciel avec tous les corps qui le peuplent. — *Dans la Physique.* Liv. VIII, ch. VIII, § 7, et ch. IX, p. 514 et suiv. de ma traduction, et ch. XII, § 41, p. 547 ; voir aussi le *Traité du ciel*, liv. I, ch. II, § 9 ; et liv. II, ch. IV, § 8, p. 10 et 140 de ma traduction.

l'avons démontré dans la *Physique*. [5] Il en résulte qu'il y a nécessité que chacune de ces translations diverses soient aussi produites isolément, par quelque substance immobile éternelle. C'est que, en effet, la nature des astres est également une sorte de substance éternelle; le moteur doit en être éternel, et il doit être antérieur au mobile mû par lui, de même que ce qui est antérieur à la substance ne peut être non plus qu'une substance. [6] Donc, il est évident qu'il faut nécessairement qu'il y ait autant de substances que de planètes, et que ces substances soient, par leur nature, éternelles, immobiles, en soi, sans étendue ni grandeur, d'après les raisons que nous en avons précédemment données. Il est clair, par suite, que les Planètes sont des substances; et l'on comprend quelle est la première, quelle est la seconde d'entre elles, d'après l'ordre même que présentent les trans-

§ 5. *Isolément*. Le texte n'est pas aussi formel; mais le sens n'est pas douteux; dans la pensée d'Aristote, chacun des astres est mû par une substance immobile et éternelle. C'est ce qu'il dit en propres termes au § suivant.

§ 6. *Autant de substances que de planètes*. Les substances des planètes, immobiles et éternelles comme le premier moteur de l'univers, peuvent lui être subordonnés, afin que l'harmonie et l'unité du monde puissent subsister. — *L'ordre même que présentent les translations des astres*. Au temps d'Aristote, ces grands phénomènes ne pouvaient être que peu étudiés et bien mal connus. On en savait assez, cependant, pour constater une certaine disposition régulière entre les planètes qu'on pouvait observer; et l'admiration des philosophes n'en était pas moindre.

lations des astres. [7] Quant au nombre de ces translations, il n'y a qu'à le demander à cette partie des sciences mathématiques qui se rapproche le plus de la philosophie, c'est-à-dire, à l'astronomie. En effet, l'astronomie observe et étudie une substance sensible, mais éternelle, tandis que les autres sciences mathématiques n'étudient point de substance, témoin l'arithmétique et la géométrie. [8] Que le nombre des mouvements dont ces corps sont animés soit plus considérable que le nombre de ces corps mêmes, c'est ce dont on peut s'assurer avec la moindre attention, puisque chacun des astres qui errent dans l'espace a plus d'un mouvement. Quel est précisément le nombre de ces mouvements divers ? C'est ce que nous allons, à notre tour, essayer d'éclaircir, afin de faire mieux

§ 7. *Qui se rapproche le plus de la philosophie.* J'ai admis la variante très heureuse que M. Bonitz a empruntée, avec raison, au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui revient sur cette explication à plusieurs reprises, et qui en donne d'excellents motifs puisés dans le contexte. M. Schwegler, qui paraît approuver cette variante, ne l'a pas cependant admise dans son texte, ni dans sa traduction. — *Une substance sensible.* Ce sont les astres, dont le nombre se multiplie avec les observations de la science. Les astres sont la matière de l'astronomie, tandis que les mathématiques ne se composent que d'abstractions, qui n'ont point de substance.

§ 8. *A plus d'un mouvement.* Il semblerait résulter de ce passage qu'Aristote aurait reconnu les deux mouvements de rotation et de translation ; mais cette supposition est peu vraisemblable ; et ces deux mouvements n'ont pu être reconnus, et compris, que quand la science a pu constater le vrai système du monde avec Copernic et ses suc-

comprendre les assertions de quelques mathématiciens, et de fournir à l'esprit un nombre déterminé, auquel il puisse se fixer avec quelque précision. [9] Du reste, tantôt nous donnerons nos propres recherches, tantôt nous ferons des emprunts à ceux qui se livrent à des recherches analogues; et, si, parfois, leurs observations sont en opposition avec celles que nous allons exposer ici, l'on devra nous en savoir bon gré aux uns et aux autres, tout en ne s'en rapportant qu'aux plus exacts.

[10] Eudoxe a cru que le soleil et la lune faisaient chacun leur révolution dans trois sphères

cesseurs. Il s'agit donc ici des mouvements multiples que représentaient les sphères imaginées par les astronomes, nommés un peu plus bas. Voir le *Traité du ciel*, liv. II, ch. XII, p. 177 et suiv. de ma traduction.

§ 9. *Nos propres recherches.* Diogène de Laërte, dans son catalogue des œuvres d'Aristote, mentionne un Traité d'Astronomie, en un livre; voir l'édition de Firmin-Didot, liv. V, ch. I, § 26, p. 116. Dans la *Météorologie*, dans le *Traité du ciel,* il y a une foule de passages qui prouvent que le philosophe s'était occupé d'astronomie de la manière la plus sérieuse. — *Des emprunts.* Aristote a toujours assez aimé la vérité pour l'emprunter à ceux qui l'avaient découverte avant lui, et à qui il n'a jamais manqué d'en faire honneur. — *En savoir bon gré.* Il faut rapprocher ces pensées d'autres déclarations tout à fait pareilles, soit à la fin de l'*Organon* et des *Réfutations des Sophistes,* soit dans la *Morale à Nicomaque,* liv. I, ch. III, § 1, p. 16 de ma traduction.

§ 10. *Eudoxe.* C'est sans doute le même que le disciple de Platon, dont Aristote a parlé plusieurs fois avec grande estime, tout en combattant son système; voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 38; et plus loin, liv. XIII, ch. V, § 2, où Aristote répète sa critique. Dans la *Morale à Nicomaque,* liv. I, ch. X, § 5, liv. V, ch. II, §§ 1 et suiv., liv. X, ch. II, § 13, il combat la théorie du plaisir telle qu'Eudoxe l'exposait.

distinctes. La première de ces sphères, selon lui, est celle des étoiles fixes; la seconde est celle qui passe par le milieu du zodiaque; et la troisième, celle qui se dirige obliquement dans la largeur du zodiaque. Seulement, d'après Eudoxe, le cercle que décrit la lune est plus oblique que le cercle décrit par le soleil. [11] Quant aux planètes, Eudoxe leur assignait à chacune quatre sphères. De ces quatre sphères, la première et la seconde étaient les mêmes que pour la lune et le soleil; car, l'une est la sphère des étoiles fixes, qui emporte, selon Eudoxe, toutes les sphères sans exception; et l'autre est la

Mais, à côté de travaux philosophiques plus ou moins profonds, Eudoxe s'était surtout signalé comme astronome. Originaire de Cnide, il avait voyagé en Égypte, où il avait résidé longtemps; et c'est sans doute à l'école des prêtres qu'il avait acquis ses vastes connaissances en astronomie. Il était plus âgé qu'Aristote de vingt ans à peu près, et il mourut longtemps avant lui, à peine âgé de cinquante ans. — *Dans trois sphères distinctes.* Il est clair que l'invention des différentes sphères par Eudoxe et Callippe avait uniquement pour but d'expliquer la course du soleil et celle de la lune, se levant et se couchant selon les saisons et selon les mois, à différents points de l'horizon. La course était beaucoup plus grande en été, et beaucoup plus restreinte en hiver; entre ces deux extrêmes, se plaçait une course moyenne, qui répondait au milieu du zodiaque, et qui le coupait plus ou moins obliquement. — *Le cercle que décrit la lune.* Il est difficile de comprendre comment on avait pu assimiler la course de la lune à celle du soleil, qui en est si différente.

§ 11. *Quant aux planètes.* Les planètes alors connues étaient au nombre de cinq : Saturne, Jupiter, Mars, Vénus et Mercure, la première étant la plus éloignée du soleil et de la lune. — *Quatre sphères.* En tout, c'était vingt sphères pour ces cinq planètes, et vingt-six avec les sphères du soleil et de la lune. —

sphère placée au-dessous de celle-là, et qui, ayant son mouvement par le milieu du zodiaque, est commune à toutes. Quant à la troisième sphère, elle a ses pôles sur la ligne qui passe par le milieu du zodiaque. La quatrième, enfin, a son mouvement et ses cercles obliques sur le milieu de la troisième. Eudoxe ajoute que les pôles de la troisième sphère sont aussi les pôles des autres; mais ceux de Vénus et de Mercure se confondent.

12 Callippe donnait aux sphères la même position que leur donnait Eudoxe, c'est-à-dire qu'il les classait de même pour l'ordre des distances. Quant au nombre de ces sphères, il en accordait le même nombre qu'Eudoxe à Jupiter et à Saturne; mais il prétendait qu'il fallait ajouter deux sphères à celles de la lune et du soleil,

Selon Eudoxe. J'ai ajouté ces mots. — *Toutes les sphères.* Je ne crois pas devoir essayer, après tant d'autres, d'expliquer toutes ces théories astronomiques, qui sont fort ingénieuses, et qui doivent être d'une très grande importance pour l'histoire de l'astronomie. Mais je n'espérerais pas être plus heureux que les autres commentateurs, à commencer par Alexandre d'Aphrodise. J'ai fait tout ce qu'il a dépendu de moi pour que ma traduction fût le plus fidèle possible. C'est encore au texte même d'Aristote, ainsi interprété, que devront avoir recours les astronomes que ces questions intéressent plus spécialement. Des explications de ma part, qui ne seraient pas décisives, ne feraient qu'obscurcir la question, loin de l'élucider.

§ 12. *Callippe.* De Cyzique, sur la Propontide (mer de Marmara). Il n'est pas probable que ce Callippe, astronome, soit le même que celui dont Aristote parle dans la *Rhétorique*, liv. II, ch. XXIII, §§ 22 et 30, p. 342 de

que de celles qui vont en sens opposé, sera en tout de cinquante-cinq. Mais, si l'on n'ajoute pas à la lune et au soleil les mouvements dont nous avons parlé, toutes les sphères réunies ne seront plus qu'au nombre de quarante-sept.

15 Voilà donc quel est le nombre des sphères; et il paraît tout-à-fait rationnel de supposer que les substances, et les principes immobiles et sensibles, sont en nombre égal. Quant à démontrer que ce soit là ce qui est nécessairement vrai, nous laissons ce soin à de plus forts que nous. Mais, s'il est impossible qu'un mouvement puisse avoir lieu sans contribuer au mouvement d'un astre, et si l'on est forcé de croire que toute nature et toute substance immuable et en soi, atteint toujours la meilleure fin possible, il faut affirmer que, en dehors des substances dont il s'agit, il n'y a pas d'autre nature possible, et que le nombre des substances qui vient d'être indiqué

§ 15. *Sont en nombre égal.* Les substances immobiles et sensibles peuvent être très multipliées, sans que le premier moteur, immobile et éternel, cesse d'être unique. Mais Aristote n'insiste pas sur cette considération, qui serait essentielle cependant, pour que le philosophe ne semblât point se contredire lui-même. — *A de plus forts que nous.* C'est l'expression grecque elle même. — *Qui vient d'être indiqué.* J'ai ajouté ces mots, pour préciser la pensée. Le nombre des substances immobiles et sensibles est toujours de quarante-sept, dans la pensée d'Aristote. Mais que dirait-il, aujourd'hui, quand il saurait que le nombre des substances, telles qu'il les comprend, est infini, puisque ce serait le nombre des étoiles, et non plus seulement des planètes, qui, d'ailleurs, sont déjà près de deux cents et qui seront dans peu bien davantage?



est absolument nécessaire. [16] Si, en effet, il en existait d'autres, elles produiraient des mouvements, en tant qu'elles seraient la fin et le but d'un mouvement produit. Or, il est impossible qu'il y ait d'autres mouvements, en dehors de ceux que nous avons énumérés. C'est là ce qu'on peut conjecturer d'après les corps mêmes qui sont en mouvement ; car, si tout ce qui meut est naturellement fait pour ce qui est mû, et si tout mouvement a lieu en vue d'un mobile quelconque, il s'ensuit que jamais un mouvement n'a lieu pour lui-même, ni pour un autre mouvement, mais uniquement pour les astres.

[17] Que si, en effet, un mouvement avait lieu en vue d'un mouvement, celui-ci devrait aussi avoir lieu en vue de quelques autres mouvements ; mais, comme il ne se peut pas qu'on aille ainsi à l'infini, il faut que la fin et le but de tout mouvement soit un de ces corps divins qui se meuvent dans le ciel. Or, il est de toute évidence

§ 16. *Il est impossible.* Il semble que c'est résoudre la question par la question ; et, en voyant ce qu'est devenue cette théorie des quarante-sept sphères, par suite des progrès de la science, on peut juger ce que vaut la conclusion qu'Aristote croit pouvoir en tirer. — *Pour les astres.* L'expression qu'Aristote donne ici à sa pensée est trop générale ; il y a d'autres mouvements que ceux des astres dans le monde.

§ 17. *Si, en effet.....* Même remarque qu'au § précédent. La conclusion ne paraît pas très rigoureuse. — *Il n'y a qu'un seul ciel de possible.* Ceci est une vérité incontestable ; mais c'est par d'autres raisons que celles qu'en présente Aristote. — *Socrate est*

qu'il n'y a qu'un seul ciel de possible ; car s'il y avait plusieurs cieux, tout comme il y a plusieurs hommes, il pourrait bien y avoir un seul principe spécifiquement applicable à chacun d'eux, mais, numériquement, les principes seraient multiples. Or, tout ce qui est multiple en nombre a nécessairement une matière. La définition est unique et la même pour des êtres multiples, comme est la définition de l'homme; et, par exemple, Socrate est bien Un ; mais le primitif, l'essence, qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, ne comporte pas de matière, puisque c'est l'acte même, l'Entéléchie, ce qui a en soi sa propre fin.

18 Ainsi donc, rationnellement et numériquement, le premier moteur est unique et immobile; et ce qu'il meut éternellement et continuellement est unique aussi. Donc, il n'y a qu'un seul et unique ciel. Une tradition qui nous est venue de l'antiquité la plus haute, et qui a été transmise à la

bien Un. Il semble que ceci est une interpolation : et cette pensée ne s'accorde pas très bien avec ce qui précède. Du reste, elle n'est pas obscure; et l'auteur veut dire que, si la définition peut s'adresser à un grand nombre d'êtres, chacun de ces êtres n'en conserve pas moins son individualité. — *L'essence qui fait*..... Le texte est plus concis; je l'ai paraphrasé. — *Ce qui a en soi sa propre fin*. Même remarque.

§ 18. *Ainsi donc*. Cette conclusion très importante, et que je crois très vraie, n'est pas plus rigoureuse que les précédentes. — *Ce qu'il meut*. C'est le ciel que meut le premier moteur, immobile et éternel. — *Les astres sont des Dieux*. Il eût été digne d'Aristote de ne pas accepter si

postérité sous le voile de la fable, nous apprend que les astres sont des Dieux, et que le divin enveloppe la nature tout entière. Tout ce qu'on a pu ajouter de fabuleux à cette tradition n'a eu pour but que de persuader la multitude, afin de rendre plus facile l'application des lois et de servir l'intérêt commun. C'est ainsi qu'on a prêté aux Dieux des formes humaines, et même parfois aussi des figures d'animaux, et qu'on a imaginé tant d'autres inventions, qui étaient la suite et la reproduction de celles-là. Mais si l'on dégage de tout cela ce seul principe, que les hommes ont cru que les substances premières sont des Dieux, on peut trouver que ce sont là réellement des croyances vraiment divines, et qu'au milieu des alternatives où, tour à tour, et selon qu'il a été possible, les arts et les sciences philosophiques ont été, suivant toute apparence, découverts et perdus plus d'une fois, ces doctrines de nos ancêtres ont été

aisément cette tradition, qui contredit manifestement sa théorie de l'intelligence divine. — *Que de persuader la multitude.* On voit que, dès le temps d'Aristote, on supposait que la religion n'est au fond qu'un calcul politique. Je crois, pour ma part, que cette idée n'est pas très juste. — *Des figures d'animaux.* Ceci pourrait s'appliquer surtout aux cultes et aux superstitions de l'Égypte. — *Des croyances vraiment divines.* C'est peut-être exagérer. — *Découvertes et perdues plus d'une fois.* Cette pensée, qui mérite la plus sérieuse attention, a été répétée plusieurs fois par Aristote, qui paraît y tenir beaucoup; voir la *Politique,* liv. IV, ch. IX, § 4, page 228 de ma traduction, 3e édition; la *Météorologie,* liv. I,

conservées jusqu'à nos jours, comme de vénérables débris.

[19] C'est là du moins dans quelle mesure restreinte nous apparaissent, avec quelque clarté, la croyance de nos pères et les traditions des premiers humains.

ch. III, § 4, page 10, et ch. XIV, page 86 et suiv.; le *Traité du Ciel,* liv. I, ch. III, § 6, page 20 de ma traduction.

§ 19. *Dans quelle mesure restreinte.* Le texte est un peu moins formel. Mais le sens n'en est pas moins certain.

CHAPITRE IX

Théorie de l'intelligence divine ; Dieu doit penser sans cesse, et c'est là sa dignité propre ; il doit penser à ce qu'il y a de plus grand, et il ne doit jamais changer ; l'intelligence ne peut que se penser elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus grand dans l'univers ; la pensée et l'objet pensé, tous deux immatériels, se confondent dans l'intelligence de Dieu ; comparaison de l'intelligence humaine avec l'intelligence divine.

[1] En ce qui regarde l'Intelligence éternelle, on peut soulever plus d'une question. Elle est bien certainement le plus divin de tous les phénomènes ; mais quelles conditions doit-elle remplir pour avoir cette supériorité ? C'est là un point qu'il est bien difficile d'éclaircir. Si elle ne pense actuellement à rien, et qu'elle soit comme serait un homme plongé dans un profond som-

§ 1. *L'Intelligence éternelle*. Le texte dit simplement : « l'Intelligence » ; mais toute la suite prouve bien qu'il s'agit de l'intelligence divine et éternelle ; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise donne aussi cette interprétation. Le sens ne peut en rien être douteux. — *Actuellement*. J'ai ajouté ce mot, qui me paraît indispensable. — *D'un autre principe supérieur*. Alexandre d'Aphrodise donne un sens différent à ce passage. Il suppose qu'il y a dans l'intelligence divine deux parts, comme dans l'âme humaine : une portion qui sent et ne pense pas, et une portion intelligente qui pense ; et alors, selon lui, l'intelligence divine, ainsi partagée, ne serait plus ce qu'elle doit être. Donc, ce n'est pas une partie de la substance divine qui pense ; c'est la sub-

meil, où est la dignité qui lui appartient? Si elle pense, mais que sa pensée dépende d'un autre principe supérieur, le principe, qui fait la substance de l'Intelligence divine, n'étant plus alors la pensée en acte, mais une simple puissance de penser, il s'ensuit que l'Intelligence divine n'est plus la substance la plus relevée; car sa dignité tout entière ne consiste qu'à penser. [2] D'ailleurs, que sa substance soit l'intelligence seule, ou que cette substance soit l'acte même de l'intelligence, à quel objet l'Intelligence éternelle peut-elle s'appliquer? Ou l'Intelligence se pense elle-même, ou elle pense une autre chose qu'elle. Si c'est une autre chose, ou cette autre chose qu'elle pense est toujours la même, ou bien c'est une variété de choses qui se succèdent. Mais importe-t-il, ou n'importe-t-il en rien, de penser au bien tout seul, ou de penser à un objet quel-

stance entière, qui n'est que pensée actuelle. — *En acte*. J'ai ajouté ces mots. — *Une simple puissance de penser*. Il semble que l'on retombe alors dans l'hypothèse précédente, où l'intelligence, comme ensevelie dans le sommeil, ne pense à rien. A en juger par les explications d'Alexandre d'Aphrodise, il est possible qu'il ait eu sous les yeux un texte un peu différent du nôtre. Du moins, il est bien difficile de tirer le sens qu'il donne du texte que nous possédons.

§ 2. *L'intelligence seule*. J'ai ajouté ce dernier mot. Le texte dit simplement : « l'intelligence » ; mais, en grec, la désinence d'un mot suffit pour établir une différence entre cette expression et celle qui suit : « l'acte même de l'intelligence ». Notre langue ne m'offrait pas la même ressource ; et c'est ce qui m'a obligé de faire une paraphrase. — *De penser au bien tout seul.*

conque? Et n'y a-t-il pas même des objets auxquels il serait absurde de croire que l'Intelligence divine pût penser? Donc, évidemment, le principe le plus divin pense à ce qu'il y a de plus haut dans le monde, et il ne change pas; car le changement ne pourrait qu'être une infériorité; et un mouvement, quel qu'il fût, serait déjà quelque chose d'inférieur.

[3] En premier lieu donc, si l'Intelligence divine n'est pas l'acte de la pensée même, et si elle est simplement la faculté de penser, il est rationnel de supposer que la continuité de la pensée sera pour elle une fatigue. En second lieu, il n'est pas moins clair qu'il y aurait alors quelque chose de plus noble que l'Intelligence divine; et ce serait l'intelligible conçu par elle; car la faculté de penser et l'acte de penser subsistent toujours dans l'intelligence, même quand on pense à ce qu'il y a de pis. Mais c'est là une dégradation

Évidemment la pensée de Dieu ne peut jamais s'appliquer au mal; et la théodicée d'Aristote est en ceci d'une vérité profonde. Il est à peine besoin de faire remarquer la grandeur et la précision de toute cette théorie, qui, sur bien des points, est identique à celle de la théologie chrétienne, telle que l'ont faite les Pères de l'Église, à l'aide de labeurs séculaires.

§ 3. *L'acte de la pensée même.* Même remarque que plus haut, sur la nuance du mot qu'emploie le texte. — *Sera pour elle une fatigue.* Puisque l'intelligence aurait à faire un perpétuel effort pour passer de la puissance à l'acte, et pour se maintenir dans un acte, qui serait, pour elle, le résultat nécessaire d'un changement. — *La faculté de penser et l'acte de penser...* Ces idées ne semblent pas tenir assez étroitement, ni à ce qui les précède,

à fuir, et il est des choses qu'il vaut mieux ne voir pas plutôt que de les voir. [4] Dans ces conditions, l'Intelligence divine cesserait d'être ce qu'il y a de plus parfait au monde. Donc, cette Intelligence se pense elle-même, puisqu'elle est ce qu'il y a de plus parfait ; et l'Intelligence divine est l'intelligence de l'intelligence. La science, la sensation, l'opinion, la réflexion semblent toujours s'adresser à quelque objet extérieur, et elles ne s'adressent à elles-mêmes qu'indirectement.

[5] Mais, si penser et être pensé sont choses différentes, sous lequel de ces deux rapports la perfection appartient-elle à l'Intelligence divine? Sans doute, la pensée et l'objet qu'elle pense n'ont pas une existence identique. Mais, dans quelques cas, la science et son objet ne peuvent-ils pas se confondre ? Dans les sciences qui ont

ni à ce qui les suit, bien qu'en elles-mêmes elles soient fort justes.

§ 4. *L'Intelligence divine... L'Intelligence divine...* Dans ces deux phrases, le texte dit simplement : « l'intelligence ». Mais il n'est pas douteux qu'il s'agisse uniquement de la pensée divine. — *Est l'intelligence de l'intelligence.* Pour être parfaitement exact, il faudrait peut-être traduire : « L'acte de l'intelligence est « l'acte de l'intelligence de l'acte « de l'intelligence ». La nuance des mots grecs a cette force, que je n'ai pu rendre dans ma traduction. En général, les traducteurs ont adopté cette formule : « la pensée est la pensée de la « pensée ».

§ 5. *Sous lequel de ces deux rapports...* Il ne semble pas que cette question soit ici résolue ; elle reste plutôt sans réponse. La pensée divine, étant immatérielle, ne peut se confondre avec son objet que si cet objet est la pensée divine elle-même. A cette condition, la pensée et l'objet pensé se confondent en elle, puisqu'alors il n'y a qu'un

pour but de produire quelque chose, c'est la substance et l'essence immatérielle qui se confondent avec l'objet. Dans les sciences spéculatives, la définition et la pensée de la chose sont la chose même. Donc, la chose pensée et l'intelligence qui la pense n'étant point différentes, toutes les fois qu'il n'y a pas de matière, il y a alors identité ; c'est-à-dire que l'intelligence ne fait qu'un avec l'objet qu'elle pense.

[6] Reste, cependant, la question de savoir ce qu'il en est quand l'objet pensé est complexe ; car, la Pensée divine aurait alors à éprouver un changement, en s'appliquant aux diverses parties de l'ensemble de cet objet. Ou bien tout ce qui est immatériel, n'est-il pas indivisible? Et n'en est-il pas ici de même que pour l'intelligence de l'homme? Elle aussi s'applique à des composés; et cependant, elle peut être durant quelques instants dans cette heureuse

seul et même objet qui, d'une part, est pensé, et qui pense, d'autre part. — *Qui ont pour but de produire quelque chose.* Voir plus haut, des explications spéciales, liv. I, ch. I, § 18. — *Dans les sciences spéculatives.* Id., ibid.

§ 6. *Ou bien tout ce qui est immatériel, n'est-il pas indivisible?* Cette petite phrase, qui ne se rattache pas très bien au reste de la pensée, pourrait sembler une interpolation. — *N'en est-il pas ici de même que pour l'intelligence de l'homme?* Dans tout ce passage, j'ai dû préciser la pensée plus que ne le fait le texte grec, afin de la rendre plus claire. J'ai, d'ailleurs, adopté la ponctuation et la légère modification qu'a

disposition ; le bien n'est pas toujours pour elle dans telle ou telle partie de l'objet; mais le mieux qu'elle poursuit, et qui est tout autre, se réalise dans un certain ensemble. C'est ainsi que l'Intelligence divine, se contemplant elle-même, se possède, et subsiste, durant l'éternité tout entière.

proposées M. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique*, t. I, p. 199, et qu'ont suivies MM. Bonitz et Schwegler. Le sens devient ainsi très satisfaisant. — *Se contemplant elle-même.* Le texte n'est pas aussi précis. J'ai dû l'éclaircir d'après le contexte.

CHAPITRE X

Du bien et de la perfection dans l'univers; nécessité de l'ordre dans le monde; organisations diverses des différents êtres; comparaison de l'univers et d'une famille bien réglée; harmonie de l'ensemble des choses; opinions des philosophes sur ce sujet; erreurs insoutenables d'Empédocle, d'Anaxagore et de quelques autres; la théorie de deux principes contraires dans l'univers est fausse; insuffisance de la théorie des Idées; supériorité de la théorie nouvelle; opinions des Théologues et des Physiciens; nécessité absolue d'un principe premier, supérieur à tous les autres; sans lui, l'ensemble des choses n'est qu'une succession d'épisodes qui n'ont aucun lien entre eux; l'univers est régi par un seul principe souverain; citation d'un vers d'Homère.

[1] Une autre recherche que nous avons à faire aussi, c'est de savoir comment la nature de l'univers jouit du bien et de la perfection. Est-ce quelque chose qui serait séparé de lui, et qui existerait en soi et pour soi uniquement? Est-ce simplement l'ordre qui éclate dans les choses? Est-ce l'un et l'autre à la fois, ainsi qu'on l'ob-

§ 1. *Quelque chose qui serait séparé de lui.* Il semble bien que c'est la solution à laquelle Aristote incline; voir la fin de ce livre, et plus haut, ch. VII. — *Est-ce simplement l'ordre qui éclate dans les choses?* Le texte est plus concis; mais j'ai dû le développer un peu, pour plus de clarté. — *Dans l'organisation d'une armée.* Cette comparaison, qu'Aristote a peut-être employée le premier, a été, depuis lui, répétée bien des fois. Elle est fort

serve dans l'organisation d'une armée? Pour une armée, en effet, le bien consiste dans le bon ordre. Mais le bien pour elle, c'est aussi son général; et même son général est son bien plus que tout le reste, attendu que ce n'est pas l'ordre qui fait le général ,et que c'est, au contraire, le général qui constitue l'ordre. [2] Tout dans l'univers est soumis à un ordre certain, bien que cet ordre ne soit pas semblable pour tous les êtres, poissons, volatiles, plantes. Les choses n'y sont pas arrangées de telle façon que l'une n'ait aucun rapport avec l'autre. Loin de là, elles sont toutes en relations entre elles; et toutes, elles concourent, avec une parfaite régularité, à un résultat unique. C'est qu'il en est de l'univers ainsi que d'une maison bien conduite. Les personnes libres n'y ont pas du tout la permission de faire les choses comme bon leur semble; toutes les choses qui les regardent, ou le plus grand nombre du moins, y sont coordonnées

juste, et elle mène directement à la croyance d'un Dieu séparé du monde, comme un général l'est de l'armée qu'il commande.

§ 2. *Est soumis à un ordre certain.* C'est une théorie absolument indiscutable, et que confirme la plus simple observation. — *Pour tous les êtres.* Ces affirmations d'Aristote méritent d'autant plus d'attention que ses travaux d'histoire naturelle sont plus profonds et plus exacts. — *D'une maison bien conduite.* Alexandre d'Aphrodise commente ce passage comme s'il avait lu dans son texte : « d'un État », au lieu d'une maison. A entendre encore le commentateur grec, « les personnes libres » seraient représentées dans l'univers par les grands corps qui

suivant une règle précise, tandis que, pour les esclaves et les animaux, qui ne coopèrent que faiblement à la fin commune, on les laisse agir le plus souvent selon l'occasion et le besoin.

[3] Pour chacun des êtres, le principe de leur action constitue leur nature propre; je veux dire que tous les êtres tendent nécessairement à se distinguer par leurs fonctions diverses; et, en général, toutes les choses qui contribuent, chacune pour leur part, à un ensemble quelconque, sont soumises à cette même loi.

[4] Tout autre système mène à des erreurs et à des impossibilités, dont il est bon de se rendre compte, afin de voir quelles sont, dans tout ceci, les théories les plus acceptables, et celles qui prêtent le moins à la critique. Ainsi, tous les philosophes s'accordent à faire naître toutes les choses de leurs contraires. « Toutes les choses», ce n'est pas exact; « Des contraires», ce ne l'est pas davantage; et pour les cas même où il y a réellement des contraires, on ne nous explique

peuplent l'espace, et dont les mouvements sont réglés avec la plus absolue précision.

§ 3. *Se distinguer par leurs fonctions diverses.* L'expression du texte n'a pas un sens bien déterminé; celui que je donne est encore le plus plausible. — *Sont soumises à cette même loi.* Ici encore, le texte est moins précis que ne l'est ma traduction.

§ 4. *Les plus acceptables.* Le texte emploie une expression qui est assez peu usitée, et que j'ai eu l'occasion de signaler plus haut, liv. XI, ch. II, § 4. — *Tous les philosophes.* La critique est bien vague; il aurait mieux valu

pas comment c'est des contraires que les choses peuvent venir, puisque les contraires ne sauraient agir les uns sur les autres. [5] Pour nous, la solution est toute simple, parce que nous admettons un troisième terme. Certains philosophes prétendent que la matière est l'un des contraires, ainsi que d'autres soutiennent que l'inégal est le contraire de l'égal, et que la pluralité est le contraire de l'unité. Cette difficulté se résout, selon nous, de la même manière. La matière, qui est unique, n'est contraire à quoi que ce soit ; et de plus, tout a sa part du mal, à l'exception de l'unité, puisque le mal lui-même est un des deux éléments.

[6] Il est d'autres philosophes qui n'admettent pas que le bien et le mal soient des principes, quoique en toutes choses, cependant, le bien soit un principe éminent. D'autres reconnaissent, avec toute raison, que le bien est un principe ; mais ils ne nous apprennent pas de quelle façon il peut l'être, soit comme fin, soit comme mo-

désigner spécialement les philosophes qu'elle atteint.

§ 5. *Un troisième terme.* C'est la matière, qui peut indifféremment recevoir l'un ou l'autre contraire. — *D'autres soutiennent.* Ce sont les Platoniciens. — *Qui est unique.* Tandis qu'il y a deux contraires. — *A l'exception de l'unité.* Ceci aurait demandé peut-être plus de développements, pour qu'on sût précisément à qui s'adresse cette critique.

§ 6. *D'autres philosophes.* C'est Speusippe et les Pythagoriciens ; voir plus haut, ch. VII, § 8. — *D'autres reconnaissent.* Il s'agit ici, comme la suite le prouve, d'Empédocle et d'Anaxagore.

teur, soit comme forme. [7] Empédocle commet aussi cette erreur, quand il place le bien dans l'Amour. L'Amour est, dès lors, un principe et un moteur, puisque, selon Empédocle, il rassemble et il réunit les choses. Il est, en outre, un principe matériel, puisqu'il fait partie du Mélange. Mais si, en effet, le même être peut tout à la fois être principe matériel, et principe moteur, sa manière d'être n'est pas du moins la même dans les deux cas. Or, quelle est-elle pour l'Amour Il est également faux d'avoir fait la Discorde impérissable, puisque la nature de la Discorde est précisément d'être le mal.

[8] Quant à Anaxagore, il voit dans le bien le principe moteur des choses; car l'Intelligence produit le mouvement. Mais, comme elle le produit en vue de quelque chose, il s'ensuit que ce quelque chose est autre que l'Intelligence, à moins qu'Anaxagore ne confonde les deux, et ne dise, comme nous, qu'à certains égards la médecine, qui guérit le malade, se confond avec la santé, qu'elle lui rend. Anaxagore se trompe

§ 7. *Empédocle.* Voir ce qui a été dit plus haut sur Empédocle, liv. I, ch. IV, § 4. — *Partie du mélange.* Qu'Empédocle appelle aussi le Sphærus, composé de l'Amour et de la Discorde, qui se sont réunis. — *Dans les deux cas.* J'ai ajouté ces mots.

§ 8. *Anaxagore.* — Sur Anaxagore, voir aussi plus haut, liv. I, ch. IV, § 7. — *De contraire, ni au bien, ni à l'intelligence.* M. Bonitz remarque, avec raison, que cette objection, qui paraît assez sérieuse, serait également va lable contre le premier moteur

également, quand il ne donne de contraire, ni au bien, ni à l'Intelligence.

[9] Mais pas un des philosophes qui admettent les contraires ne sait s'en servir, à moins qu'on ne les mette d'accord; et pas un d'eux ne nous apprend pourquoi telles choses sont périssables, et pourquoi telles autres sont impérissables, puisqu'ils font venir tout des mêmes principes. D'autres font naître les choses du néant; d'autres encore, pour n'en être pas réduits à cette nécessité, confondent tout dans une unité obscure. Un autre oubli non moins général dans tous les systèmes, c'est qu'on ne nous dit jamais comment la production des choses peut être éternelle, et quelle est la cause de la production.

d'Aristote, qui ne peut pas non plus avoir de contraire.

§ 9. *Qu'on ne les mette d'accord.* C'est la leçon qui semble la plus probable, et que donnent quelques manuscrits. M. Bonitz et M. Schwegler l'adoptent, ainsi que la plupart des commentateurs. Mais l'expression est bien concise et bien vague. Aristote sans doute veut dire que, pour que la théorie des contraires ait un sens, il faut un troisième terme où les deux contraires peuvent se trouver tour à tour. Ce troisième terme est la matière, où les contraires sont en puissance, puisqu'elle peut les recevoir indifféremment l'un après l'autre. — *D'autres font naître les choses du néant.* Voir plus haut, ch. VII, § 1. — *Dans une unité obscure.* Ce sont les Éléates, qui réduisaient l'univers à une unité immobile. — *Comment la production des choses...* M. Bonitz trouve que tout ce passage est en désordre ; et il ne voit pas comment les pensées se suivent et s'enchaînent entre elles, quoique le but général de l'auteur soit évidemment une critique des philosophies antérieures. Cette remarque n'est que trop fondée.

[10] Pour les philosophes qui reconnaissent deux principes, il leur en faut nécessairement un troisième, qui soit plus puissant que les deux autres. Les partisans mêmes des Idées doivent supposer un autre principe qui leur soit supérieur; car d'où vient que les choses ont participé aux Idées, ou qu'elles y participent ? [11] Les autres philosophes sont nécessairement amenés à croire que la sagesse et la science la plus haute doivent avoir des contraires. Mais quant à nous, nous ne sommes pas obligés à cette conclusion; car rien ne peut être contraire au premier de tous les principes. Tous les contraires, en effet, ont une matière; et en puissance, ils sont identiques : par exemple, l'ignorance contraire passe

§ 10. *Pour les philosophes...* Comme Empédocle, qui admet les deux principes contraires, l'Amour et la Discorde.

§ 11. *Les autres philosophes.* C'est une critique générale; elle s'adresse aux systèmes qui admettent que toutes les choses ont des contraires. Aristote soutient que le premier moteur, tel qu'il le comprend, ne peut avoir de contraire; mais on ne voit pas bien comment cette impossibilité peut s'étendre jusqu'à la sagesse et à la science la plus haute, à moins qu'on ne confonde le premier moteur avec l'intelligence et la sagesse divines. — *Au premier de tous les principes.* C'est sans doute le moteur premier — *En puissance, ils sont identiques.* C'est-à-dire que, par exemple, un objet qui est actuellement blanc, est noir en puissance; et réciproquement. Mais on peut trouver que c'est là une subtilité purement logique. — *L'ignorance contraire passe à son contraire.* M. Bonitz trouve, avec raison, que cette phrase ne peut pas être expliquée d'une manière satisfaisante ; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne l'éclaircit pas. M. Victor Cousin traduit ce passage de la manière suivante : « L'ignorance, le con« traire de la science, implique« rait un objet contraire de

à son contraire ; mais il n'y a pas de contraire possible pour le principe premier.

[12] Ajoutons que, s'il n'y a pas au monde d'autres choses que les choses sensibles, dès lors il n'y a plus ni principe, ni ordre, ni production des choses, ni harmonie céleste. Dès lors, il faut toujours qu'un principe vienne d'un autre principe antérieur, comme le soutiennent tous les Théologues et tous les Physiciens. Si les Idées et les Nombres existent encore, ce ne sont plus du moins les causes de rien ; ou si ce sont encore les causes de quelque chose, ce ne sont certainement pas les causes du mouvement. [13] D'autre part, comment est-il possible que, de choses sans grandeur, puissent sortir une grandeur et un continu ? Car le Nombre ne peut jamais produire la continuité, ni comme moteur, ni comme forme. Il n'y a pas non plus un contraire qui puisse

« l'objet de la science, qui est « ce premier être. Or, le premier « être n'a pas de contraire. »

§ 12. *Ajoutons...* Tout ce § mérite la plus grande attention ; et jamais peut-être Aristote ne s'est montré moins partisan du sensualisme, et ne s'est rapproché davantage du spiritualisme platonicien. — *Ni harmonie céleste.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Tous les Théologues et les Physiciens.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 14. — *Si les Idées et les Nombres.* Cette critique des Idées platoniciennes et des Nombres pythagoriciens ne paraît pas suffisamment amenée. Rien n'est plus éloigné des théories des Physiciens que celles de Platon. — *Les causes du mouvement.* Cette critique est juste, si d'ailleurs elle ne paraît pas être ici très-bien à sa place. Voir plus haut, ch. VI, § 3.

§ 13. *De choses sans grandeur.* Les choses sans grandeur sont ici les Idées et les Nombres. —

jamais servir, ni à faire, ni à mouvoir quoi que ce soit, puisque ce contraire pourrait ne pas être; et que faire quelque chose ne vient qu'après la puissance de le faire. Donc, les êtres ne seraient pas éternels; et cependant, il y en a qui le sont. Par conséquent, il y a quelque chose à retrancher à ces systèmes, et nous avons dit comment.

[14] Autre oubli. Aucun de ces philosophes ne nous explique comment les nombres peuvent former une certaine unité, ni comment l'âme ne fait qu'un avec le corps, en un mot comment la forme et la chose peuvent composer un tout unique. Il est certain que la réponse à cette question est impossible pour tous ces philosophes, à moins qu'ils ne disent, avec nous, que c'est le principe moteur qui fait l'unité des choses. Quant à ceux qui prennent le nombre mathématique pour principe premier, et qui composent toujours de cette manière toute autre substance, venant à la suite

Quelque chose à retrancher. L'expression du texte est aussi vague que ma traduction.

§ 14. *Comment les nombres peuvent former une certaine unité.* Voir la même objection, exprimée plus haut, liv. VIII, ch. III, § 11. — *Le principe moteur qui fait l'unité des choses.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Quant à ceux...* Ce sont sans doute les Pythagoriciens qu'Aristote veut désigner ici. — *Qu'une succession d'épisodes.* Voir plus loin la même critique formulée dans les mêmes termes à peu près, et d'une manière encore plus vive; liv. XIV, ch. III, § 7; voir aussi dans la *Poétique*, ch. IX, § 9, p. 52 de ma traduction. — *Tant de chefs sont un mal.* Voir l'*Iliade*, chant II, vers 204. Il faut rap-

de ce premeir principe, en donnant à chacune des principes différents, ils ne font de la substance de l'univers entier qu'une succession d'épisodes, puisqu'aucune substance, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas, ne peut avoir la moindre influence sur une autre, et ils reconnaissent par là plusieurs principes divers. Mais les choses ne veulent pas être mal gouvernées :

Tant de chefs sont un mal; il ne faut qu'un seul chef.

procher cette fin du livre et le chapitre VIII sur l'unité de l'Intelligence divine. C'est un grand et juste honneur pour Homère d'être cité, comme autorité, dans ces graves discussions. Malgré quelques hésitations à propos de la substance des astres, il est clair qu'Aristote se prononce définitivement pour l'unité du premier moteur dans l'univers entier, c'est-à-dire, pour le monothéisme; il ne faut jamais l'oublier. Voir la Préface sur la théodicée aristotélique, ses défauts et ses mérites.

cher s'il existe, ou s'il n'existe pas, une substance immobile et éternelle, en dehors des substances sensibles, et comme aussi nous voulons, s'il existe une telle substance, connaître quelle est sa nature, nous ferons bien de voir d'abord les opinions que d'autres ont émises avant nous. Grâce à cette méthode, si les autres se sont trompés à quelques égards, nous ne serons pas exposés à commettre les mêmes erreurs ; et si nous avons quelque doctrine qui nous soit commune avec eux, nous ne serons pas seuls à être atteints par la critique. Il est toujours assez agréable de parler des choses mieux que les autres, ou, tout au moins, de pouvoir se dire qu'on n'en a pas parlé plus mal.

[2] Sur ce point donc, il y a deux doctrines. D'abord, on reconnaît comme subtances les êtres mathématiques, c'est-à-dire, les nombres, les

serait sa propre doctrine, après avoir exposé celle des autres ; ce qui semble plus régulier. Voir la *Dissertation* sur la composition de la *Métaphysique*. — *Les opinions que d'autres ont émises avant nous*. C'est la méthode habituelle d'Aristote ; elle est à la fois très prudente et très modeste. Pour savoir jusqu'à quel point on a soi-même atteint la vérité, il importe beaucoup de connaître les recherches antérieures de la science. — *Les seuls à être atteints par la critique*. C'est le sens que je tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Je reconnais d'ailleurs que la pensée et l'expression ne paraissent pas s'accorder complètement avec l'austérité habituelle d'Aristote. J'en dis autant de la phrase suivante.

§ 2. *Il y a deux doctrines*. Il faudrait sans doute ajouter : « que nous voulons examiner ». — *Les êtres mathématiques*. C'est la doctrine des Pythagoriciens.

lignes, ou les entités analogues à celles-là ; et d'autre part, on admet que les Idées sont aussi des substances. Mais, comme les uns font deux genres distincts, des Idées et des Nombres mathématiques, et comme les autres ne reconnaissent qu'une seule nature pour les deux, tandis que même d'autres encore n'admettent comme substances que des substances mathématiques, ce sont les êtres mathématiques que nous devrons tout d'abord étudier. Nous éviterons de nous occuper d'aucune autre nature que de la leur : et, par exemple, nous nous abstiendrons de rechercher s'il y a, ou s'il n'y a pas, des Idées, et si elles sont les principes et les essences des choses, ou bien, si elles ne le sont pas, de quelque manière que ce soit. Nous nous bornerons à étudier exclusivement les êtres mathématiques, pour savoir s'il y en a, ou s'il n'y en a pas ; et si nous trouvons qu'il y en ait, nous nous demanderons

— *Les Idées...* C'est la doctrine de Platon. Il a été déjà bien souvent question de ces deux doctrines dans les livres précédents ; et il semble que la réfutation a été complète. On ne comprend pas bien comment l'auteur sent le besoin d'y revenir, dans ces deux derniers livres. — *Les uns... Les autres... Même d'autres.* Il serait difficile d'indiquer précisément les philosophes auxquels peut s'adresser cette énumération. Alexandre d'Aphrodise se contente de désigner d'une manière vague les Pythagoriciens, ou quelques-uns d'entre eux, et les diverses nuances de l'école platonicienne. — *D'aucune autre nature que la leur.* C'est-à-dire que l'auteur veut étudier d'abord la théorie seule des Nombres, sans la mêler à la théorie des Idées, qui ne viendra que plus tard. On verra, cependant, qu'il les confond.

alors ce qu'ils sont précisément. [3] Ce n'est qu'après cette recherche que nous nous occuperons séparément des Idées elles-mêmes, soit d'une manière absolue, soit dans la mesure où nous en avons besoin ici; car déjà nous en avons dit à peu près tout ce qu'on en peut dire dans nos *Traités Exotériques*. D'ailleurs, nous entrerons, pour la présente discussion, dans des développements plus étendus, en recherchant si les Nombres et les Idées sont en effet les substances et les principes des êtres; car, après la théorie des Idées, c'est là une troisième et dernière question qui se présente à nous.

[4] Si les êtres mathématiques existent réelle-

§ 3. *Soit d'une manière absolue.* Probablement, l'auteur veut dire qu'il traitera d'abord la théorie des Idées, comme il vient de traiter celle des Nombres, et qu'il la considérera à part et en elle-même, indépendamment des rapports qu'elle peut avoir avec la théorie des Nombres.—*Dans nos Traités Exotériques.* On sait que les Traités Exotériques sont ceux où Aristote exposait les questions philosophiques sous des formes plus faciles et plus vulgaires. Aristote a cité lui-même ces ouvrages plus d'une fois. Voir la *Politique*, liv. III, ch. IV, § 4, p. 143 de ma traduction, 3e edition; *Morale à Nicomaque*, liv. I, ch. II, § 9, p. 59, et liv. VI, ch. III, § 1, p. 201. Voir aussi, dans le commentaire de M. Schwegler, sa note sur tous les travaux dont cette question spéciale a été l'objet; le plus étendu et le plus important est peut-être encore celui de M. Stahr, *Aristotelia*, t. II, pp. 237 à 279. — *Une troisième et dernière question.* Le texte n'est pas tout-à-fait auss formel. D'ailleurs, les trois questions indiquées ici sont traitées dans les chapitres qui suivent, bien qu'elles ne le soient pas d'une façon très régulière.

§ 4. *Comme on l'affirme quelquefois.* Ici encore, il serait hasardeux de nommer les philosophes qu'Aristote semble avoir en

ment, ils sont nécessairement, ou dans les choses sensibles, comme on l'affirme quelquefois ; ou bien, ils sont séparés des choses que nos sens nous font connaître, comme d'autres philosophes le prétendent aussi. Enfin, dans le cas où il serait prouvé que les êtres mathématiques ne sont, ni dans les choses sensibles, ni hors de ces choses, alors, ou ils n'existent pas du tout, ou bien, ils existent d'une autre façon ; et, par conséquent, notre investigation portera, non plus sur leur existence en général, mais sur le mode de cette existence particulière.

vue; il aurait dû les désigner plus précisément. — *D'autres philosophes le prétendent.* Même remarque. — *Dans le cas où il serait prouvé.* Le texte est un peu moins précis. — *Sur le mode de cette existence particulière.* Cette question de la nature des êtres mathématiques est une des plus curieuses et des plus graves que la philosophie puisse se proposer. Je ne dis pas qu'Aristote l'ait résolue; mais il est à remarquer qu'après lui aucun des grands philosophes ne s'en est occupé aussi sérieusement. C'est un désidératum qui vaudrait bien la peine d'être satisfait; mais il serait bien difficile à combler.

CHAPITRE II

Citation des *Questions* antérieurement énoncées ; de la nature des êtres mathématiques ; ils sont indivisibles ; ils ne peuvent être isolés des choses sensibles ; démonstration de cette proposition par l'étude des surfaces, des lignes et des points, et par l'étude des nombres ; exemples des diverses sciences, astronomie, géométrie, optique, harmonie ; impossibilité de comprendre l'unité dans les êtres mathématiques ; formation des êtres mathématiques ; succession des dimensions qui les forment ; antériorité et postériorité logiques et substantielles ; différence de la Logique et de la réalité ; les êtres mathématiques ne sont pas des substances ; ils ne sont pas séparés des choses sensibles ; et ils n'en font point partie ; ils n'existent que dans un sens indirect et tout relatif.

[1] En posant certaines Questions énoncées plus haut, nous avons établi que les êtres mathématiques ne peuvent pas se trouver dans les choses sensibles ; et nous avons prouvé que c'est là une

§ 1. *Certaines Questions enoncées plus haut.* Le texte n'est pas aussi formel ; mais cette citation se rapporte sans nul doute aux questions posées liv. III, ch. II, §§ 29 et 30. — *Deux solides occupent simultanément le même lieu.* C'est en effet ce qui a été établi dans ce passage du livre III. — *Toutes les autres puissances, toutes les autres natures.* Alexandre d'Aphrodise croit qu'il faut entendre par là les surfaces, les lignes et les points, qui viennent à la suite du solide, et qui en sont les éléments. — *N'existent que dans les êtres sensibles.* Il ne semble pas que ce soit là une conséquence rigoureuse de ce qui précède ; mais je ne trouve rien, dans le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui puisse

pure fiction, parce qu'il est impossible que deux solides occupent simultanément le même lieu. Nous pourrions dire encore que, en vertu du même raisonnement, on en arriverait à affirmer que toutes les autres puissances, toutes les autres natures, n'existent que dans les êtres sensibles, et qu'aucune n'en est séparée. Voilà ce que nous avons démontré plus haut. [2] Mais, outre ces démonstrations indiscutables, il n'est pas moins évident qu'un corps quelconque ne pourrait plus alors être divisible. En effet, le corps se divisera par la surface; la surface se divisera par la ligne; et la ligne, par le point. Mais, s'il est impossible de diviser le point, il le sera également de diviser la ligne; et, s'il est impossible de diviser la ligne, il y aura la même impossibilité pour tout le reste. Où est donc la différence à soutenir que le point, la ligne, la surface, sont

éclaircir cette contradiction apparente. M. Bonitz croit que, par « les puissances et les natures », l'auteur ne veut indiquer que les Idées. Dans ce cas, les Idées ne seraient que dans les choses sensibles et ne pourraient exister en dehors d'elles; mais c'est précisément tout le contraire que, d'après Aristote, soutiennent les partisans des Idées.

§ 2. *Indiscutables.* J'ai ajouté ce mot. — *Ne pourrait plus alors être divisible.* Si l'on admet que les êtres mathématiques sont dans les choses sensibles, et qu'ils y sont indivisibles. — *S'il est impossible de diviser le point.* D'après la théorie des Nombres dans le système pythagoricien. On peut trouver qu'ici comme dans bien d'autres occasions, Aristote n'expose pas assez clairement les opinions qu'il prétend réfuter; il est possible que, de son temps, les choses fussent entendues à demi-mot; mais la postérité ne se met pas aussi

des natures indivisibles de ce genre, ou à soutenir que, ne l'étant point directement elles-mêmes, il y a cependant en elles des natures douées de ces qualités? [3] Au fond, le résultat est le même, puisque, si les choses sensibles sont divisibles, les êtres mathématiques le sont aussi; ou bien, les choses sensibles ne sont pas divisibles non plus.

[4] Mais une impossibilité tout aussi certaine, c'est que les natures de ce genre, les natures mathématiques, ne peuvent être isolées des choses. Supposons, par exemple, qu'en dehors des solides sensibles, il y ait d'autres solides qui en soient séparés et différents, et qui leur soient antérieurs, il est bien clair qu'il y aura, nécessairement aussi, dans ces solides, des surfaces, des points, des lignes, qui seront également séparés des choses réelles; c'est la conséquence forcée de ce même raisonnement. Puis, s'il en est ainsi, il y aura encore des surfaces, des lignes,

facilement au courant des controverses qu'agitait le monde grec, voilà plus de deux mille ans. — *Il y a cependant en elles des natures douées de ces qualités.* Ces natures sont les êtres mathématiques, qui, d'après les hypothèses pythagoriciennes, sont indivisibles.

§ 3. *Les êtres mathématiques le sont aussi.* Ce qui est absolument contraire à la doctrine des Nombres.

§ 4. *Les natures mathématiques.* J'ai ajouté ces mots, qui ne sont que la paraphrase des précédents, afin de rendre la pensée plus claire. Le sens est d'ailleurs précisé par ce qui suit. — *Dans ces solides.* J'ai ajouté ces mots, qui me paraissent indispensables et qui ressortent du contexte. —

des points, séparés et différents du solide mathématique lui-même, puisque les choses indécomposables sont antérieures aux choses composées.

[5] Mais, si les corps non-perceptibles à nos sens sont antérieurs aux corps sensibles, par la même raison, les surfaces qui existent en soi doivent être antérieures aussi aux surfaces qui se trouvent dans les solides immobiles. Par conséquent, ce seraient d'autres surfaces, et d'autres lignes, que celles qui se trouvent en même temps dans les solides séparés. Les unes seraient donc simultanées aux solides mathématiques ; les autres seraient antérieures à ces solides. [6] Mais, ces solides mathématiques, à leur tour, auront des lignes, lesquelles lignes par le même motif auront nécessairement d'autres lignes, d'autres points, qui leur seront antérieurs. Puis, dans ces

Puis, s'il en est ainsi. Il semble qu'il y a ici quelque redondance; et cette phrase n'est guère qu'une répétition.

§ 5. *Les corps non-perceptibles à nos sens.* Ce sont les corps, ou solides mathématiques, qui sont conçus par notre intelligence, mais qui n'ont rien de matériel que nos sens puissent saisir. — *Qui existent en soi.* En dehors des solides mathématiques. — *Dans les solides immobiles.* Ou « mathématiques ».

§ 6. *Mais ces solides mathématiques, à leur tour.* M. Bonitz conteste la rigueur de cette conclusion; et il ne croit pas que les théories pythagoriciennes prêtent à cette sévère critique. Les corps mathématiques, tels que les Pythagoriciens les comprennent, n'ont plus des surfaces, des lignes, des points comme les solides naturels. — *Une accumulation insensée.* Cet argument est à peu près celui qu'Aristote a opposé déjà à la théorie des Idées,

lignes antérieures elles-mêmes, il y aura d'autres points antérieurs encore, qui ne devraient plus en avoir d'antérieurs à eux. Or, c'est là une accumulation insensée; car, s'il n'y a qu'un seul solide en dehors du solide sensible, on compte trois surfaces en dehors des surfaces que nos sens perçoivent : d'abord, les surfaces en dehors des surfaces sensibles; puis, les surfaces dans les solides mathématiques; et, en troisième lieu, les surfaces en dehors même de ces dernières. Les lignes sont de quatre espèces, et les points sont de cinq. Auxquels de tous ces termes s'appliqueront les sciences mathématiques? Ce n'est pas certainement aux surfaces, aux lignes et aux points, qui se trouvent dans le solide immobile,

qui multiplie les êtres sans nécessité; voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 13. — *On compte trois surfaces*. Ce ne sont pas les trois surfaces, longueur, largeur, profondeur des solides mathématiques; mais ce sont plutôt trois espèces de surfaces différentes. — *Les lignes sont de quatre espèces*. Alexandre d'Aphrodise a essayé d'expliquer cette accumulation des lignes, qui sont de quatre espèces, et celle des points qui sont de cinq espèces; mais ces explications ne sont rien moins que claires, bien qu'elles semblent être adoptées sans difficulté par MM. Schwegler et Bonitz. La pensée générale de l'auteur est d'ailleurs évidente; et ce qu'il veut prouver, c'est qu'en donnant aux êtres mathématiques une existence en dehors des choses sensibles, on multiplie inutilement les choses, loin de les simplifier. — *Dans le solide immobile*. C'est-à-dire, dans le solide mathématique, parce qu'antérieurement à ce solide lui-même, il y a d'autres surfaces abstraites, d'autres lignes, d'autres points, auxquels la science doit s'adresser, puisqu'elle doit toujours remonter aux termes primitifs. Mais ici l'objet propre de la science lui échapperait sans cesse; et toute cette théorie ne peut qu'être fausse.

puisque la science ne peut jamais s'occuper que des termes premiers.

[7] Le même raisonnement s'applique tout aussi bien aux nombres; car, outre chacun des points, il y aurait encore des unités différentes. Il y en aurait pour chacun des êtres réels; il y en aurait pour les êtres intelligibles, de telle sorte que les genres des nombres mathématiques pourraient être infinis.

[8] Puis, comment répondre aux doutes que nous avons soulevés dans nos Questions? Car les faits dont s'occupe l'Astronomie sont alors en dehors des choses sensibles, aussi bien que ceux dont s'occupe la Géométrie. Comment, alors, concevoir l'existence du ciel, de ses différentes parties, ou de tout autre objet qui a du mouve-

§ 7. *Tout aussi bien aux nombres.* Les nombres sont bien aussi des êtres mathématiques; mais ils diffèrent des êtres plus spécialement géométriques dont il vient d'être question. S'il y a des nombres mathématiques en dehors des choses réelles, il y aura autant de nombres différents que de choses; et alors, ces nombres seront infinis comme les choses elles-mêmes. — *Chacun des points.* Il semble qu'Aristote confond ici les points et les unités, bien qu'il ait souvent établi, entre les unités et les points, cette différence que le point est une unité qui a une position, tandis que l'unité numérique n'a pas de position. — *Pour chacun des êtres réels.* C'est là le fond de l'objection qu'Aristote dirige contre la théorie des Nombres.

§ 8. *Soulevés dans nos Questions.* Voir plus haut, liv. III, ch. II, § 30. — *Sont alors en dehors des choses sensibles.* C'est la traduction exacte du texte grec; mais peut-être vaudrait-il mieux dire : « Ne sont plus alors dans les choses sensibles », pas plus que n'y sont, d'après les théories que combat Aristote, les surfa-

ment? Même remarque pour la science de l'Optique, et pour celle de l'Harmonie musicale. Alors, la voix et la vue sont également en dehors des choses sensibles et individuelles. [9] Il est donc évident qu'il en serait de même pour toutes nos sensations, et pour toutes les choses sensibles; car pourquoi les unes plutôt que les autres? S'il en est ainsi, il y aura des animaux séparés des animaux sensibles, puisque les sensations que nous éprouvons le sont aussi.

[10] Mais, outre ces substances, les mathématiciens reconnaissent et décrètent encore quelques universaux. Ainsi, il y aurait, suivant eux, quelque autre substance intermédiaire, qui, séparée des Idées et des termes moyens, ne serait, ni nombre, ni point, ni grandeur, ni temps. Mais, si cette substance est impossible, il est évi-

ces, les lignes, les points et les nombres. — *L'existence du ciel.* Voir plus haut, liv. III, ch. II, § 30, le même exemple et la même objection.

§ 9. *Pour toutes nos sensations.* Cette critique s'adresse plus particulièrement à cette théorie des Idées, qui attache une Idée à chaque objet, et qui place les Idées en dehors des objets réels. — *Il y aura des animaux.* Ou « des êtres ». — *Séparés des animaux sensibles.* Le texte n'est pas aussi formel.

§ 10. *Reconnaissent et décrètent.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte; et ce mot a une nuance assez singulière : il est celui qu'on employait, dans la langue juridique du temps, pour exprimer la proposition et la promulgation des lois. C'est là ce qui peut justifier ma traduction. — *Mais si cette substance est impossible.* Les mathématiciens pourraient répondre par une affirmation contraire; l'auteur aurait dû donner quelques arguments à l'appui de la sienne. Il est vrai qu'un peu plus bas il en appelle à l'opinion commune, qui refuse aux êtres

dent qu'il ne se peut pas non plus que les êtres mathématiques soient isolés des choses sensibles. En un mot, quand on pose les êtres mathématiques comme des natures indépendantes, on arrive à contredire les opinions les plus habituellement reçues ; car nécessairement, quand on leur donne cette existence séparée, on les suppose antérieurs aux grandeurs sensibles, tandis que, en réalité, ils leur sont postérieurs.

La grandeur incomplète est antérieure, si l'on veut, en origine ; mais, substantiellement, elle est postérieure, de même que l'être inanimé ne vient qu'après l'être animé.

11 Et puis, par quelle cause et à quel moment les grandeurs mathématiques en arriveront-elles à former une unité et un tout ? Les corps que nous voyons autour de nous sont amenés à l'unité, soit par l'action de l'âme, ou d'une

mathématiques une existence séparée et antérieure. — *L'être inanimé*. C'est une négation, qui suppose une affirmation antérieure. Il faut que l'être ait été d'abord animé pour devenir ensuite inanimé ; et s'il s'agit d'êtres différents, il est évident que l'être animé est supérieur et antérieur à l'être inanimé.

§ 11. *Les grandeurs mathématiques.....* La pensée, sous forme plus claire, est celle-ci : « Comment les surfaces les lignes, « les points mathématiques, pourront-ils se réunir pour former « un Tout et un corps solide ? « Quelle cause les ramènera-t-elle à l'unité ? Dans les corps « animés, c'est l'âme, ou une partie de l'âme, qui leur donne ce « complément et cette Entéléchie « essentielle. Mais, dans les êtres « mathématiques, il n'y a pas « d'âme, ni rien qui ressemble à « l'âme. Dans les corps inanimés, c'est un autre agent qui « leur donne l'unité qui les cons-

partie de l'âme, soit par tout autre agent propre à ce rôle, tandis que, en l'absence de cette action, les grandeurs ne peuvent que se décomposer en se multipliant. Mais pour les êtres mathématiques, divisés comme ils le sont et représentant des quantités, quelle cause pourra leur conférer l'unité et l'y maintenir?

[12] D'autre part, les générations des choses ne prouvent pas moins ce que nous disons. Ainsi, les choses se forment, d'abord, en longueur, puis en largeur, enfin en profondeur; et alors, elles sont complètes. Si donc ce qui est ultérieur en génération est antérieur en substance, le corps solide serait antérieur à la surface et à la longueur; et il serait même d'autant plus complet, et d'autant plus entier, qu'il deviendrait un corps animé. Mais comment concevoir une ligne animée, une surface animée? Du moins, une

« titue; et cet agent exerce une « action analogue à celle de « l'âme. » — *En l'absence de cette action.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Divisés comme ils le sont.* En surfaces, lignes, points, et nombres.

§ 12. *Les générations des choses....* On peut trouver que les choses ne se produisent et ne deviennent pas ce qu'elles sont, dans l'ordre où Aristote le dit ici. Ce n'est pas la longueur seule, ni la largeur, ni la profondeur, qui se produisent successivement. Le corps, du moment même qu'il se produit, a simultanément les trois dimensions, sans lesquelles il ne serait pas un corps. — *Le corps solide serait antérieur.* C'est vrai; mais cette assertion semble contredire celle qui précède. — *Qu'il deviendrait un corps animé.* Il n'y a rien, en effet, dans la nature de plus élevé que le corps doué de vie et de toutes les facultés dont la vie se compose. — *Qui ne peu-*

supposition de ce genre dépasse nos sens, qui ne peuvent la vérifier. [13] Ajoutez que, si le corps est une espèce de certaine substance, c'est qu'il a déjà toute la perfection qu'il comporte. Or comment des lignes seraient-elles des substances ? Elles ne sont, ni la forme, ni la figure des choses, dans le sens où l'on peut croire que l'âme remplit cette fonction. Elles n'en sont pas non plus la matière, comme le corps solide doit l'être, puisqu'on ne voit pas qu'un être quelconque puisse se composer uniquement de lignes, de surfaces, ni de points. Si, cependant, les êtres mathématiques étaient des substances matérielles, il semble qu'ils devraient alors pouvoir présenter ce phénomène.

[14] Ils seront donc, si l'on veut, antérieurs logiquement; mais tout ce qui est antérieur logiquement n'est pas, pour cela, substantiellement antérieur. Les choses sont antérieures substantiellement toutes les fois que, en étant séparées, elles n'en continuent pas moins à exister ; elles

vent la vérifier. J'ai ajouté ces mots.

§ 13. *Elles ne sont, ni la forme, ni la figure*. Il semble au contraire que les surfaces, les lignes, les points, déterminent la figure matérielle des choses; mais elles n'en sont ni l'essence ni l'Entéléchie, comme l'âme peut l'être pour le corps animé.

§ 14. *Si l'on veut*. J'ai ajouté ces mots, qui me semblent répondre à toute la pensée du contexte. Aristote accorde aux êtres mathématiques une antériorité purement logique; mais il ne leur accorde pas l'antériorité substantielle. — *Se compose d'autres notions*. J'ai suivi la leçon vulgaire, quoi qu'elle soit peu satis-

sont logiquement antérieures, toutes les fois que leur notion logique se compose d'autres notions purement logiques. Mais ces deux conditions d'antériorité logique et d'antériorité substantielle, ne se rencontrent jamais ensemble. Si les modes ne sont pas indépendants des substances, par exemple, le mouvement et la blancheur, la blancheur peut bien logiquement être antérieure à l'homme; mais, substantiellement, elle ne peut pas lui être antérieure; car la blancheur ne peut pas exister séparément. Elle existe toujours en même temps que le composé; et, par le composé, je veux désigner ici l'homme qui est blanc.

15 Par conséquent, on voit que, ni le terme abstrait n'est antérieur, ni le terme concret n'est postérieur; car c'est une expression concrète quand on dit, par addition de l'idée de blancheur, que l'homme est blanc. Donc, les êtres mathé-

faisante. Alexandre d'Aphrodise n'explique point ce passage. M. Bonitz trouve que la rédaction de cette phrase est bien négligée ; M. Schwegler propose diverses variantes, d'où il résulterait une légère différence de sens : « Toutes les fois que leurs « définitions sont antérieures à « d'autres définitions. »

§ 15. *Ni le terme abstrait.* Cette expression peut, selon Alexandre d'Aphrodise, être interprétée de deux manières : elle peut désigner ou le corps mathématique sans aucune de ses qualités ; ou bien, la qualité de la blancheur dont il est question un peu plus bas. De même encore, selon Alexandre, « le terme concret » signifierait, ou le corps mathématique avec toutes ses qualités, ou bien « l'homme blanc », l'homme sujet de la blancheur, dont la notion se confond avec elle. Je crois que cette dernière interpré-

matiques ne sont pas des substances plus que les corps, et ils ne sont pas par leur existence antérieurs aux choses sensibles ; ils ne le sont que logiquement, et il est impossible qu'ils en soient jamais séparés. Ce que nous avons dit suffit à le prouver. Mais comme il n'est pas possible, non plus, que les êtres mathématiques soient dans les choses sensibles, il est manifeste, ou qu'ils n'existent pas du tout, ou qu'ils existent d'une manière spéciale, et qu'ainsi ils n'existent pas absolument ; car on se rappelle que le mot d'Être présente toutes ces acceptions et ces nuances diverses.

tation est beaucoup plus acceptable. Ici le « terme abstrait » est la blancheur ; le « terme concret » est l'homme blanc. — *Donc les êtres mathématiques.* C'est la conclusion de tout ce chapitre. — *Soient dans les choses sensibles.* Il semble au contraire que les êtres mathématiques devraient être dans les choses sensibles ; mais c'est. sans doute, la théorie des Pythagoriciens qu'Aristote veut indiquer, et non la sienne. Dans la doctrine Pythagoricienne, les êtres mathématiques sont en dehors des choses sensibles, et ils ont une existence à part. — *D'une manière spéciale.* Le chapitre suivant sera consacré à déterminer la nature propre des êtres mathématiques, qu'il est si difficile de bien comprendre — *Le mot d'Être.* Voir liv. V, ch. VII.

CHAPITRE III

De la nature propre des Mathématiques; point de vue exclusif d'où elles considèrent les choses; procédés des autres sciences; procédés de la Géométrie; exactitude et simplicité des Mathématiques, à cause de la simplicité même des objets abstraits qu'elles étudient; méthode générale des Mathématiques; méthodes spéciales de l'Harmonie, de l'Optique et de la Mécanique; hypothèses permises à l'arithméticien et au géomètre; critiques injustes élevées contre les Mathématiques; elles s'occupent aussi à leur manière du bien et du beau; indication de nouvelles recherches sur la nature des Mathématiques; certitude des êtres dont les Mathématiques s'occupent.

[1] De même que, dans les Mathématiques, les axiomes universels ne s'appliquent pas à des choses qui soient séparées, et en dehors des grandeurs et des nombres réels, mais qu'ils s'appliquent aux nombres et aux grandeurs, sans que ce soit en tant qu'ils peuvent être des grandeurs sensibles, ou qu'ils peuvent être divi–

§ 1. *Les axiomes universels.* L'expression du texte est moins précise; mais, d'après le contexte et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, le sens ne peut faire de doute. Les axiomes universels sont du genre de celui-ci : « Si, « de deux quantités égales, on « retranche des quantités égales, « les deux premières quantit[és] « n'en restent pas moins ég[a-] « les. » Ces axiomes sont pur[e-]ment rationnels; c'est la raiso[n] qui les conçoit; et ils n'ont p[as] une existence séparée des obje[ts] réels auxquels ils s'appliquen[t]. — *Aux nombres et aux gra[n-]deurs.* Dans l'Arithmétique

sibles; de même, il est évident qu'on peut établir aussi des discussions, et des démonstrations, relatives aux grandeurs sensibles, non pas en tant que sensibles, mais en tant que grandeurs. [2]En effet, de même qu'on peut discuter de bien des manières sur les corps susceptibles de mouvement, en les considérant uniquement sous ce rapport, sans s'occuper de la nature spéciale de chacun d'eux et de leurs modifications diverses, et qu'il n'est pas, pour cela, nécessaire de supposer que le mobile soit séparé des objets sensibles, ou qu'il constitue dans ces objets une nature particulière et déterminée; de même, on peut faire aussi l'étude et la science des corps susceptibles de mouvement, non pas en tant qu'ils sont mus, mais uniquement en tant que ce sont des corps, ou en tant qu'ils sont de simples surfaces, ou de simples longeurs, ou bien en tant qu'ils sont divisibles ou indivisibles, et avec une certaine position, ou enfin en tant qu'ils sont exclusivement indivisibles.

dans la Géométrie. — *En tant que grandeurs.* C'est-à-dire, surfaces, lignes, nombres, etc.

§ 2. *Uniquement sous ce rapport.* C'est de là que vient la théorie générale du mouvement qu'Aristote a essayée dans sa *Physique*, et que tant d'autres ont essayée après lui. — *Avec une certaine position.* Ceci s'applique surtout au point, qui est une sorte d'unité ayant position, tandis que l'unité numérique, la monade, n'a pas de position possible; comme Aristote l'a dit à plusieurs reprises. — *Exclusivement indivisibles.* C'est la monade, ou unité numérique.

[3] Par conséquent, puisqu'on peut dire avec vérité non-seulement des choses séparées qu'elles existent absolument, mais qu'on le dit aussi des choses qui ne sont pas séparées, comme, par exemple, celles qui sont susceptibles de mouvement, on peut affirmer, avec autant de vérité, l'existence des êtres mathématiques, et admettre que cette existence est bien ce qu'en disent les mathématiciens; et, de même que les autres sciences expriment la vérité sur le sujet particulier qui les occupe, et non sur les accidents de ce sujet, ne parlant pas de la blancheur d'un objet, par exemple, quand l'objet sain est blanc, si elles ne l'étudient qu'en tant qu'il est sain, mais ne parlant chacune, dans leur espèce, que de leur objet propre, de la santé si c'est la santé, de l'homme, si c'est l'homme; de même, la géométrie ne s'occupe pas des choses qu'elle étudie, si ce sont des choses accidentellement sensibles, en tant qu'elles sont sensibles; et les sciences mathématiques en général n'auront pas davantage à s'occuper des objets en tant qu'ils tombent sous nos sens.

§ 3. *L'existence des êtres mathématiques.* Il aurait fallu préciser davantage la nature de cette existence, et dire qu'elle est purement rationnelle. — *Et de même que les autres sciences....* Cette phrase est bien longue; mais j'ai cru devoir la conserver telle qu'elle est dans le texte. — *En tant qu'ils tombent sous nos sens.* Les Mathématiques, en effet, sont surtout rationnelles, sans l'être exclusivement. C'est une nature de science toute spéciale.

[4] Mais on ne peut pas dire non plus qu'elles s'occupent d'un objet qui serait séparé de tout le reste. Il y a une foule d'accidents essentiels qui sont dans les choses, en tant que chacun d'eux remplit cette condition. C'est ainsi, par exemple, que, quoique l'animal soit mâle ou femelle, et que ce soient là des modifications qui lui sont propres, cependant il n'existe pas quelque chose qui soit femelle, ou mâle, indépendamment des animaux, et qui en serait séparé.

[5] Par conséquent, les Mathématiques peuvent considérer uniquement les choses en tant que longueurs, en tant que surfaces; et plus les objets étudiés sont essentiellement primitifs et simples, plus la science est exacte et précise.

§ 4. *Qui serait séparé de tout le reste.* L'objet des Mathématiques n'a pas une existence propre et indépendante, puisque les surfaces, les lignes, les points, les nombres, se trouvent dans les objets réels qui sont perçus par nos sens, et que les Mathématiques ne font que les abstraire pour les considérer isolément. — *En tant que chacun d'eux remplit cette condition.* C'est-à-dire que ces accidents sont dans les choses, sans en être séparés et indépendants. L'exemple que cite Aristote est frappant, et il suffit à éclaircir la pensée, bien que l'expression en soit trop peu précise.

§ 5. *Uniquement les choses en tant que longueurs.* Voilà le caractère propre des Mathématiques; et c'est là l'abstraction qui les constitue. Elles ne considèrent dans les choses que certains caractères particuliers; et elles isolent rationnellement ces caractères, pour les étudier à part de tout le reste, sans que d'ailleurs ils puissent être isolés réellement, et avoir une réalité propre. Voir plus loin, liv. XIV, ch. II, §§ 6 et 7; voir aussi la *Physique*, liv. II, ch. II, §§ 4 et 5;

C'est là effectivement ce qu'est le simple; ce qui est sans grandeur peut être plus précis que ce qui a de la grandeur, et ce qui est sans mouvement est plus précis encore que tout le reste. S'il s'agit de mouvement, c'est le mouvement premier qui est le plus précis, parce qu'il est le plus simple; et dans le mouvement premier, c'est le mouvement uniforme qui est le plus précis de tous les mouvements possibles.

[6] Même observation pour l'Harmonie et pour l'Optique; ni l'une ni l'autre n'étudient la vue en tant que vue, la voix en tant que voix, mais seulement en tant que la voix et la vue peuvent être réduites à des lignes et à des nombres, bien que ces nombres et ces lignes soient des modifications propres de la voix et de la vue. Même remarque encore pour la Mécanique.

[7] Lors donc que l'on sépare certains accidents, et qu'on les considère en tant que séparés de

et les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. x, § 10, p. 62 de ma traduction. — *S'il s'agit de mouvement.* Cette phrase, qui interrompt quelque peu la suite des pensées, pourrait bien n'être qu'une interpolation; elle est, d'ailleurs, conforme à toute la doctrine d'Aristote sur le mouvement.

§ 6. *Harmonie.... Optique.... Mécanique.* On sait que toutes ces sciences avaient été cultivées dans l'École d'Aristote, si ce n'est par Aristote lui-même. Le petit traité de Mécanique, qui nous reste sous son nom, est probablement de lui; mais, en tout cas, il atteste que ces délicates études avaient été poussées assez loin par ses disciples.

§ 7. *Qu'elle a un pied de long.* Aristote a employé cet exemple plusieurs fois, comme on peut le voir par les passages de la *Physique* et des *Derniers Analytiques*, cités dans la note précé-

pleine raison quand ils soutiennent qu'ils étudient des êtres, et que ces êtres existent positivement; car l'Être a deux aspects: il est actuel, et il est matériel.

[9]Quant au bien et au beau, qui diffèrent l'un de l'autre, en ce que le bien suppose toujours l'action, tandis que le beau peut se trouver même dans les immobiles, c'est se tromper que de reprocher aux sciences mathématiques de négliger absolument le beau et le bien. Loin de là, elles s'en occupent beaucoup; et ce sont elles qui les démontrent le mieux. Si elles ne les nomment pas expressément, elles en constatent les effets et les rapports; et l'on ne peut pas dire qu'elles n'en parlent point. Les formes les plus

Alexandre d'Aphrodise l'explique en supposant qu'il s'agit ici de la qualité de « Solide », que le géomètre considère toute seule dans l'individu, indépendamment de tous ses autres attributs. — *Et il est matériel.* Il semble qu'Alexandre d'Aphrodise a eu une leçon toute contraire sous les yeux, et qu'il ait lu « immatériel » au lieu de « matériel ». En conservant la leçon ordinaire, pour laquelle aucun manuscrit ne donne de variante, on pourrait bien l'expliquer dans le même sens, en se rappelant que la matière, dans la doctrine d'Aristote, n'est qu'une simple puissance. Les deux aspects de l'être sont alors, ou d'être actuel, ou d'être en puissance; et la puissance est toujours immatérielle.

§ 9. *Quant au bien et au beau.* Cette défense des Mathématiques est plus ingénieuse peut-être que solide. Ce qui est vrai, c'est qu'à certains égards les Mathématiques nous font mieux comprendre le bien et le beau, sans, d'ailleurs, s'en occuper directement. — *C'est se tromper.* Ce reproche adressé aux Mathématiques venait d'Aristippe ; voir plus haut, liv. III, ch. II, § 4. Aristote l'a déjà réfuté. — *Qui*

frappantes du beau sont l'ordre, la symétrie, la précision; et ce sont les sciences mathématiques qui s'en occupent éminemment.

[10] Et comme ces qualités, je veux dire l'ordre et la précision, sont causes d'une foule d'autres choses, il est évident que les sciences mathématiques doivent traiter aussi d'une cause qui, comme le beau, peut avoir tant de conséquences. Mais nous aurons ailleurs l'occasion d'approfondir ces questions. En attendant, nous avons prouvé ici que les objets traités par les Mathématiques sont des êtres; nous avons expliqué quelle sorte d'êtres ils sont, et montré dans quel sens on peut dire qu'ils ne sont pas antérieurs, ou qu'ils sont antérieurs.

les démontrent le mieux. C'est là une exagération.

§ 10. *Sont causes d'une foule d'autres choses*. Le texte n'est pas plus précis. — *Peut avoir tant de conséquences*. Même remarque. — *Nous aurons ailleurs l'occasion*. Il ne paraît pas qu'Aristote soit revenu sur ce sujet, dans aucun des ouvrages qui nous restent de lui. — *Ou qu'ils sont antérieurs*. Le texte n'est pas plus précis; il faut probablement sous-entendre : « Antérieurs aux objets d'où on les tire par abstraction. »

CHAPITRE IV

Critique de la théorie des Idées ; cette théorie est venue de celle d'Héraclite sur le flux perpétuel de toutes choses ; le rôle de Socrate a été surtout moral ; Démocrite et les Pythagoriciens ; deux grands mérites de Socrate ; il emploie l'induction et la définition ; il n'a jamais admis que les universaux fussent séparés des choses ; erreurs des fondateurs de la théorie des Idées ; ils multiplient les êtres inutilement ; insuffisance de leurs démonstrations ; contradictions où ils tombent ; objections diverses ; de la participation des Idées.

[1] Pour ce qui concerne les Idées, nous aurons, d'abord, à considérer cette théorie relativement à son idée même, sans la confondre en rien avec la nature particulière des nombres, et telle que la prenaient ceux qui ont été les premiers à en soutenir l'existence. La doctrine des Idées a été inspirée à ceux qui les défendent, par la persuasion où ils étaient de la vérité des opinions d'Héraclite, sur le flux perpétuel de toutes choses. Ils en concluaient que, si la science de quoi

§ 1. *Les Idées.... à son idée même.* Ce rapprochement, qui est une sorte de jeu de mots, est dans le texte ; et j'ai dû le conserver. — *De la vérité des opinions d'Héraclite.* Plus haut, dans le livre Ier, ch. VI, § 1, la même origine est assignée à la théorie des Idées ; mais Aristote ajoute que c'est par l'intermédiaire de Cratyle que Platon se laissa convertir aux doctrines d'Héraclite, qui devaient le conduire à la théorie des Idées.

que ce soit et la compréhension des choses sont possibles, il faut de toute nécessité que, à côté des natures que nos sens nous attestent, il y en ait d'autres qui soient permanentes et stables, puisqu'il ne peut pas y avoir de science de ce qui s'écoule et fuit sans cesse.

[2] Socrate s'était occupé surtout de l'analyse des vertus morales; et il avait été le premier à en chercher des définitions générales. Avant lui, Démocrite n'avait guère touché, et encore d'assez loin, qu'à des questions de Physique; et ses définitions ne s'étendaient tout au plus qu'au chaud et au froid. Les Pythagoriciens, antérieurement à Démocrite, s'étaient appliqués à définir un petit nombre de notions, qu'ils essayaient de rattacher à leur théorie des Nombres: par exemple, ils avaient, de cette façon, défini l'Occasion, la Justice, le Mariage. Mais Socrate recherchait ce que les choses sont en elles-mêmes essentiellement; et il faisait bien en cela, puisqu'il voulait se rendre un compte rationnel des réalités, et que tout raisonnement doit s'appuyer sur la nature de la chose en soi. De son temps, la Dia-

§ 2. *Socrate.... des vertus morales.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 2, où Aristote attribue le même genre de mérite à Socrate, en remarquant en outre qu'il laissa presque entièrement de côté l'étude de la nature. — *Avant lui Démocrite....* Voir une remarque semblable sur les travaux de Démocrite et ceux de Socrate dans le traité des *Parties des animaux*, liv. I, ch. I, p. 223, lignes 2 et 4, édition de Firmin-Didot.

lectique n'était pas encore assez avancée pour qu'on pût étudier les contraires, indépendamment même de l'essence, et se demander si les contraires sont connus d'un seul et même coup.

[3] Du reste, il y a deux mérites qu'on doit hautement reconnaître à Socrate, si l'on veut être juste envers lui : il a su faire des raisonnements inductifs, et donner des définitions générales. Ce sont là les deux fondements véritables de la science. Mais Socrate n'admettait pas que les universaux, non plus que les définitions, pussent être séparés des choses, tandis qu'au contraire d'autres philosophes les en ont séparés, et que ce sont les entités de cette espèce qu'ils ont nommées des Idées.

[4] En suivant le fil de ce même raisonnement, ces philosophes furent amenés à reconnaître presque autant d'Idées qu'il y a de termes universels ; et en cela, ils faisaient à peu près la même faute que si, voulant compter un certain nombre de choses, et n'y pouvant parve-

§ 3. *Deux mérites.... à Socrate.* Il faut remarquer cette haute impartialité d'Aristote à l'égard de Socrate. Cet éloge a été depuis lors répété bien des fois ; et les dialogues de Platon suffiraient à eux seuls pour attester combien cet éloge est justifié. — *D'autres philosophes.* Ce sont les disciples de Platon, après Platon lui-même.

§ 4. *On s'imaginait...* Tous ce § et les suivants jusqu'au § 9 inclusivement reproduisent, mot pour mot, la critique de la théorie des Idées déjà faite dans le liv. I, ch. VII, §§ 29 à 36. C'est à peine s'il y a quelques légers change-

nir, même sur un nombre moindre, on s'imaginait de multiplier la quantité de ces choses, afin de les compter plus aisément. C'est que, en effet, on peut dire qu'on suppose plus d'Idées qu'il n'y a d'êtres sensibles ; et pourtant, c'était en cherchant à comprendre les causes de ces êtres que nos philosophes en étaient arrivés à cette doctrine extrême. D'abord, pour chaque objet, on reconnaît une Idée de même nom, et indépendante des substances réelles; puis, il y a l'idée qui reste Une, quelque grande que soit la foule de ces objets, tout aussi bien pour les choses ordinaires d'ici-bas que pour les choses éternelles.

[5] Ajoutez qu'aucune des méthodes employées pour démontrer l'existence des Idées n'est vraiment démonstrative. Tantôt, le syllogisme qu'on emploie n'a aucun caractère de nécessité; tantôt, on voit surgir des Idées de choses auxquelles nos philosophes eux-mêmes ne songent pas à en accorder. Ainsi, d'après les raisonnements qu'on emprunte aux sciences, on croit qu'il doit y avoir des Idées pour toutes les choses dont la science est possible. En vertu de l'argument de

ments, qui ne viennent sans doute que de l'inattention du copiste. Avec le § 10, cesse cette reproduction littérale du chapitre VII, du livre I ; mais elle recommence avec le chapitre V, comme on le verra un peu plus loin.

§§ 5, 6, 7, 8 et 9. Ces cinq paragraphes reproduisent mot à mot, sauf quelques variantes

l'unité de l'Idée dans la pluralité des objets, on aurait des Idées même pour des négations; et, comme on peut avoir l'Idée d'une chose qui a péri, il y aurait des Idées pour les choses périssables, puisqu'on peut se faire aussi de ces choses-là une certaine représentation. [6] Les discussions les plus approfondies de ce système font, tantôt, des Idées pour les Relatifs, qui cependant, d'après ces philosophes, n'ont pas d'existence en soi; et, tantôt, elles en arrivent à affirmer le Troisième homme. En un mot, ces théories sur les Idées détruisent précisément le principe, auquel leurs partisans tiennent plus encore qu'à l'existence des Idées elles-mêmes; c'est-à-dire qu'ils en viennent à prendre pour principe non plus la Dyade, mais le nombre; et à considérer le relatif comme antérieur au nombre même, et aussi comme antérieur à ce qui existe en soi; tombant, par cette confusion, dans toutes les contradictions de leurs propres principes, où se sont embarrassés quelques-uns des philosophes qui ont suivi le système des Idées.

[7] Que si l'on adopte l'hypothèse qui leur a fait croire aux Idées et à leur existence, il y aura des Idées non-seulement pour les substances,

très légères, les §§ 31, 32, 33, 34, 35 et 36 du chapitre VII, liv. I. Je m'abstiens de les commenter; et je prie le lecteur de vouloir bien se reporter aux explications que j'ai données plus haut. Je ne pourrais que les répéter ici, sans aucune utilité.

mais aussi pour une foule d'autres choses; car la pensée peut unifier non pas seulement des substances, mais aussi des choses qui ne sont pas des substances réelles; et la science alors ne reposera plus sur la substance exclusivement. On pourrait encore signaler des milliers de conséquences analogues à celles-là. Ainsi, de toute nécessité et en s'en tenant à leurs opinions sur les Idées, on peut affirmer que, si les Idées sont susceptibles de participation, il ne doit y avoir d'Idées que pour les substances. Or, ce n'est pas l'accident qui peut y participer; mais ce sont les seuls objets qui ne peuvent être les attributs d'un sujet, qui participent aux Idées. [8]Je dis, par exemple, que, si un objet quelconque participe à l'Idée du Double, il participe aussi à l'idée de l'éternel; mais ce n'est que par accident, parce que le double n'est éternel qu'accidentellement. Donc, les Idées sont la substance; et elles désignent la substance dans notre monde, tout comme dans le monde des Idées. Ou autrement, que voudrait-on dire quand on soutient que, outre les choses réelles, il existe de plus l'unité dans la pluralité?

[9] Si les Idées sont de même espèce que les choses qui y participent, il y aura quelque chose de commun aussi entre les choses qui participent et les Idées. Car, pourquoi la Dyade serait-elle une et identique pour les Dyades pé-

rissables que nous voyons, et pour les Dyades multiples, mais éternelles, plutôt que pour la Dyade même et une Dyade réelle et particulière? Si l'espèce n'est pas la même, alors les Idées et les choses ne sont qu'homonymes; et c'est tout aussi peu sérieux que si l'on allait donner le nom d'homme, tout ensemble, à Callias et à un morceau de bois, sans d'ailleurs pouvoir rien découvrir de commun entre les deux.

10 Si nous admettons que, sous tous les rapports, les définitions des choses sensibles sont communes aux Idées auxquelles elles s'appliquent également bien, et que, par exemple, dans le cercle idéal, on retrouve la forme, la surface et toutes les autres parties de la définition du cercle sensible, et qu'on doit ajouter seulement à l'Idée le nom de l'objet auquel elle se rapporte, prenons bien garde que tout cela ne soit absolument vain. En effet, à quelle partie de la définition devra-t-on ajouter ce nom? Est-ce

§10. Ce § ne se trouve pas dans le livre I, ch. vii : et M. Bonitz, après M. Trendelenburg, pense qu'il y a été omis par la faute des copistes, ainsi que le § 11. — *Des choses sensibles.* J'ai ajouté ces mots, qui m'ont paru indispensables, et qu'autorise aussi le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Dans tout ce §, le texte est plus concis encore que d'habitude; et la rédaction en est excessivement obscure. J'ai suivi, autant que je l'ai pu, le sens adopté par le commentateur grec. — *Du cercle sensible.* J'ai ajouté ces mots. — *A quelle partie de la définition.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Au point central du cercle.* C'est le sens que donne Alexandre d'Aphrodise. — *Qui entrent dans la sub-*

au point central du cercle? Est-ce à la surface, ou à l'ensemble des éléments de la définition? Car tous les éléments qui entrent dans la substance sont déjà des Idées, comme le sont les attributs d'Animal et de Bipède, dans la définition de l'homme.

11 Enfin, il est clair que, nécessairement, l'Idée doit être elle-même, comme la surface, une nature particulière, qui se retrouvera, à titre de genre, dans toutes les espèces.

stance. Et qui composent l'ensemble de la définition. — *Dans la définition de l'homme*. Je tire ces mots, que j'ajoute, du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 11. *Comme la surface*. Le mot de surface est un terme universel, qui s'applique, comme genre, à toutes les surfaces particulières, quel que soit l'objet dont il est question. Malgré ce qu'en dit M. Bonitz, on peut trouver que ces deux §§ 10 et 11 ne se lient pas très heureusement à ce qui précède, ni à ce qui suit. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*.

CHAPITRE V

Suite de la critique de la théorie des Idées; les Idées ne peuvent servir en rien à faire comprendre les choses sensibles, éternelles ou périssables; elles n'en sont pas la substance; réfutation d'Anaxagore et d'Eudoxe; les Idées ne peuvent pas être les exemplaires des choses, et ce sont là de vains mots et de simples métaphores; les choses auraient ainsi plusieurs modèles; la substance d'une chose ne peut être séparée de cette chose, comme on le fait pour les Idées; citation du *Phédon*; condamnation générale de la théorie des Idées.

[1] Le doute le plus grave qu'on puisse soulever ici, c'est de savoir en quoi les Idées peuvent servir aux choses sensibles, soit à celles qui sont éternelles, soit à celles qui se produisent et qui périssent. C'est qu'en effet les Idées ne peuvent être, pour les choses sensibles, ni des causes de mouvement, ni des causes d'un changement quelconque. [2] Mais les Idées ne peuvent pas aider davantage à la connaissance des autres choses. Elles ne sont pas la substance des choses sensibles; car, alors, elles devraient être en elles. Elles ne contribuent pas

§§ 1, 2, 3, 4 et 5. Tous ces §§ sont empruntés encore au livre I, ch. VII, §§ 37 et suivants. Je prie encore le lecteur de vouloir bien se reporter aux explications que j'ai antérieurement données, et qui ont été suffisamment développées.

non plus à leur être, puisqu'elles ne sont pas dans les choses qui en participent. Tout au plus, pourrait-on croire qu'elles sont les causes des choses, comme le blanc qui vient se mêler à une chose déjà blanche. Mais il est trop facile de répondre à cet argument qu'Anaxagore a exposé le premier, qu'Eudoxe a répété plus tard avec le même embarras, et que d'autres ont adopté après lui ; car, on pourrait sans peine accumuler bien d'autres impossibilités contre cette doctrine.

[3] Les choses sensibles ne peuvent venir des Idées, d'aucune des manières où l'on entend d'ordinaire cette expression. Prétendre que les Idées sont des exemplaires, et que tout le reste des choses en participent, ce ne sont là que des mots vides de sens et des métaphores poétiques. Que veut-on dire en affirmant que l'artiste ne peut rien faire qu'en ayant les yeux fixés sur les Idées? Tout peut exister, tout peut se produire, sans qu'on ait besoin de copier un modèle. Que Socrate existe ou n'existe pas, on peut toujours former un dessin qui lui ressemble. Et ce n'est pas moins évident, Socrate fût-il éternel. [4] Puis, il y aura plusieurs modèles pour une même chose; et, par suite, plusieurs Idées. Pour l'homme, par exemple, les modèles seraient l'animal, le bipède, l'homme en soi, etc. Ajoutez que les Idées seraient des modèles, non pas seu-

lement pour les choses sensibles, mais pour les Idées mêmes. Ainsi, le genre serait le modèle des espèces qui sont rangées sous le genre; et par conséquent, une même chose serait tout ensemble modèle et copie.

[5] On peut encore trouver impossible que la substance soit isolée de ce dont elle est la substance. Et, alors comment concevoir que les Idées, qui sont les substances des choses, peuvent néanmoins en être isolées? Dans le *Phédon,* il est dit en propres termes que les Idées sont les causes de l'existence et de la production des choses. Mais les Idées ont beau exister, les choses ne se produisent pas, s'il n'y a point de moteur qui puisse les produire. D'autre part, il se produit une foule de choses pour lesquelles on n'a pas l'air cependant d'admettre qu'il y ait d'Idées, telles qu'une maison, un anneau, etc.; et ceci montre bien que les choses dont on dit qu'il y a des Idées, existent et se produisent par les mêmes causes qui, sous nos yeux, produisent bien les choses dont nous venons de parler, sans que, cependant, il y ait des Idées pour les produire.

[6] Ainsi, en poursuivant cette discussion sur les Idées, on pourrait, par des arguments encore

§ 6. Ce §, qui termine cette partie de la discussion contre la théorie des Idées, ne se trouve pas dans le livre I, *loc. cit.* Après la critique de la théorie des Nombres, Aristote revient à

plus réguliers et plus pressants, accumuler contre ce système une multitude d'objections, du genre de celles que nous venons de présenter.

CHAPITRE VI

Critique de la théorie des Nombres; diverses manières de comprendre la nature du nombre; explication du nombre mathématique ; trois espèces de nombres ; opinions des philosophes sur cette question; doctrine particulière des Pythagoriciens ; ils font des nombres la substance des choses sensibles ; théorie contraire du nombre idéal; théories du nombre appliquées également aux longueurs, aux surfaces et aux solides; réfutation générale de toutes ces doctrines sur les Nombres.

[1] Après avoir discuté ces matières, nous ferons bien de revenir à la théorie des nombres, pour faire voir les conséquences où l'on aboutit, quand on considère les nombres comme des substances séparées, et qu'on les prend pour les causes

la critique de la théorie des Idées, et il la poursuit plus loin, liv. XIII, ch. IX, § 13, et liv. XIV, ch. II et suivants.

§ 1. *Comme des substances séparées*. Voir plus haut, liv. I, ch. V, § 2, la théorie pythagoricienne des Nombres, critiquée à peu près comme elle l'est ici, quoique avec moins de développement. Mais cette indépendance absolue des Nombres et leur séparation ont été soutenues par quelques disciples de Platon, plus encore que par Platon lui-même. — *Les causes premières des choses*. C'est surtout cette partie de la théorie qui peut être attribuée aux Pythagoriciens.

premières des choses. [2] Si le nombre est une nature particulière, et que la substance du nombre ne soit pas autre chose que cette nature même, ainsi qu'on l'avance quelquefois, il y a nécessité qu'il y ait un nombre qui soit le premier, puis un second, qui vient à la suite du premier, chacun d'eux étant d'une espèce différente. Ceci

§ 2. *Si le nombre...* Ici, comme dans une foule d'autres passages, l'exposition d'Aristote manque d'ordre et de clarté, et il est bien difficile de s'en rendre compte. M. Schwegler, suivi en partie par M. Bonitz, voit dans ces §§, y compris le § 5, trois hypothèses : 1° Les unités dont se compose le nombre ne peuvent se combiner; et chaque nombre est séparé de celui qui le suit ou le précède; 2° certaines unités peuvent se combiner entre elles (§ 3) et d'autres ne le peuvent pas; 3° enfin (§ 5) certains nombres se composent d'unités semblables entre elles, et d'autres nombres se composent d'unités différentes. Je ne crois pas que cette division puisse être admise; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne l'autorise pas plus que le texte. J'ai quelque peine à avancer une hypothèse de plus au milieu de toutes ces obscurités; mais, si l'on peut tirer du texte une division précise, ce serait celle-ci : d'abord, chaque nombre peut être regardé comme formant un tout séparé et distinct de tout autre nombre. Dans le nombre ainsi considéré, les unités, qui le forment, peuvent ne pas se combiner entre elles, ou lles peuvent se combiner; ce qui fait alors le nombre qu'on appelle mathématique. Ou bien, dans un même nombre, il y a des unités qui se combinent et d'autres qui ne se combinent pas. Voilà, ce me semble, les divisions principales qu'on peut tirer du texte. En d'autres termes, Aristote ne distingue au fond que le nombre mathématique, qui se forme d'unités semblables ajoutées successivement les unes aux autres, et le nombre idéal, qui forme un tout absolument indépendant : le nombre Deux, par exemple, n'ayant aucun rapport avec le nombre Trois, ni avec les nombres suivants, qui sont indépendants au même titre que lui. Le texte étant ainsi entendu, il n'y aurait que deux divisions, au lieu des trois que reconnaît M. Schwegler. — *Une nature particulière.* C'est le nombre idéal, tandis que le nombre mathématique ordinaire se forme d'unités qui s'ajoutent successivement les unes aux autres. — *Étant d'une espèce*

s'applique, ou directement aux unités, et alors, une unité, quelle qu'elle soit, ne peut pas se combiner avec une autre unité quelconque ; ou bien, toutes les unités, quelles qu'elles puissent être, se combinent successivement avec des unités quelconques, ainsi qu'on le suppose pour le nombre mathématique, puisqu'en effet, dans le nombre mathématique, une unité ne présente point de différence avec une autre unité, en quoi que ce soit.

[3] Ou bien encore, certaines unités se combinent entre elles, tandis que d'autres ne se combinent pas. Par exemple, Deux est le premier nombre après Un, Trois après Deux, et ainsi de suite pour toute la série des nombres. Mais, dans chaque nombre, les unités pourraient se combiner entre elles : et, par exemple, dans la première Dyade, les deux unités qui la forment se combinent entre elles, de même que, dans la première Triade, les unités qui la forment se combinent également ; et ainsi de suite, pour le reste des nombres. Mais les unités qui sont

différente. C'est là le caractère propre du nombre idéal. — *Aux unités,* dont se compose chaque nombre idéal. Ces unités ne se combinent pas plus entre elles que les nombres ne se combinent entre eux. Chaque nombre forme une entité à part.

§ 3. *Ou bien encore.* Ceci peut sembler une explication, et comme une répétition, de ce qui précède, plutôt qu'une division nouvelle. — *Mais, dans chaque nombre.* Il est difficile de comprendre comment le nombre se formerait si les unités qui le composent ne

dans le nombre Deux lui-même, peuvent ne pas se combiner avec les unités du nombre Trois. Et de même, pour tous les nombres subséquents. [4] Aussi, le nombre mathématique se compte Deux après Un, en ajoutant une unité nouvelle à celle qu'on a déjà; Trois se forme en ajoutant une autre unité aux deux précédentes ; et ainsi de suite, par le même procédé. Au contraire, dans le nombre idéal, après Un, Deux est un autre nombre, qui n'emprunte rien à la première unité; Trois est également séparé de Deux, auquel il n'emprunte rien non plus; et ainsi de suite, pour tout autre nombre. [5] Ou bien enfin, il faut dire que, parmi les nombres, l'un est comme la première espèce de nombre dont nous avons parlé; l'autre est le nombre comme le comprennent les mathématiciens; et le troisième est celui dont il vient d'être question en dernier lieu.

pouvaient pas se combiner, de manière à former un tout.

§ 4. *Aussi le nombre mathématique.* C'est le nombre tel qu'on le comprend ordinairement. Le nombre idéal est une création de l'esprit, une conception purement rationnelle. Dans le sens vulgaire du mot, Nombre ne signifie qu'une accumulation d'unités, à la suite les unes des autres, et toutes pareilles entre elles. — *Dans le nombre idéal.* Le texte n'est pas aussi formel; mais il me semble que le sens ne peut pas faire de doute; voir plus haut, § 2.

§ 5. *Ou bien enfin.* Ceci me semble encore un résumé, bien plutôt qu'une division nouvelle. — *La première espèce de nombre...* C'est le nombre idéal. — *Et le troisième.* C'est là ce qui a peut-être autorisé M. Schwegler à reconnaître les trois divisions signalées plus haut.

[6] Autre considération. Ou, il faut que les nombres soient séparés des choses ; ou bien, ils n'en sont pas séparés, et ils sont dans les objets sensibles; non pas tout à fait au sens où nous l'avons expliqué d'abord, mais comme si les choses sensibles étaient formées des nombres qui sont en elles. On peut dire encore que, parmi les nombres, l'un est séparé des choses, et que l'autre ne l'est pas, ou bien que tous le sont.

[7] Telles sont nécessairement les seules manières de comprendre l'existence des nombres. Aussi, les philosophes même qui font de l'unité le principe, la substance et l'élément de toutes choses, et qui tirent le nombre de l'unité et de quelque autre élément, ont-ils adopté presque tous une de ces solutions, excepté celle où l'on affirme que les unités ne peuvent se combiner entre elles. Et cela est tout simple, puisqu'il n'y a pas d'autre point de vue possible, en dehors de ceux que nous avons indiqués. [8] Ainsi donc, les uns disent que ces deux sortes de nombres exis-

§ 6. *Expliqué d'abord.* Voir plus haut, ch. II, §§ 1 et suiv. — *Formées des nombres qui sont en elles.* C'est la pure théorie Pythagoricienne. — *L'un est séparé des choses.* Ce serait le nombre idéal. — *L'autre ne l'est pas.* C'est le nombre mathématique.

§ 7. *Une de ces solutions.* Voir plus haut, § 5. — *Les unités ne peuvent se combiner entre elles.* Cette hypothèse rend, en effet, la formation des nombres absolument impossible.

§ 8. *Ces deux sortes de nombres.* Le nombre arithmétique et le nombre idéal. Cette théorie a peut-être été soutenue par Speu-

tent simultanément, à savoir le nombre qui a antériorité et postériorité, en d'autres termes, les Idées, et le nombre mathématique, qui est à la fois en dehors des Idées et des choses sensibles; ces deux espèces de nombres étant, d'ailleurs, séparées également des choses que peuvent percevoir nos sens. D'autres philosophes soutiennent que le nombre mathématique tout seul est la première de toutes les entités, et qu'il est séparé des choses sensibles. [9] Quant aux Pythagoriciens, ils ne reconnaissent qu'un seul nombre, le nombre mathématique. Ils ne le séparent pas des choses, il est vrai; mais ils prétendent en composer toutes les substances sensibles. Et en effet, ils constituent le ciel tout entier avec des nombres, lesquels, nous le reconnaissons, ne sont pas composés d'unités; mais

sippe ou par Xénocrate; il est difficile, d'après les trop rares témoignages de l'Antiquité, de savoir précisément à qui elle appartient. — *D'autres philosophes.* Ce sont encore des Platoniciens. La suite semble prouver qu'il ne s'agit pas ici des Pythagoriciens.

§ 9. *Quant aux Pythagoriciens.* Aristote, quand il parle des Pythagoriciens, ne peut faire allusion qu'à ceux qui étaient fort antérieurs à son siècle. De son temps, le Pythagorisme était déjà à peu près disparu, et les traditions principales qui en restaient avaient été recueillies par quelques membres de l'école Platonicienne. — *En composer toutes les substances sensibles.* Voir plus haut, liv. I, ch. v, § 7; et au *Traité du Ciel,* liv. III, ch. I, § 16, p. 322 de ma traduction. — *Ne sont pas composés d'unités.* Ces théories des Pythagoriciens ne sont connues que par le témoignage d'Aristote; et ce qu'il en dit ici est trop peu développé pour qu'on puisse bien juger leur système. Des nombres qui ne sont pas formés d'unités, ne peuvent être que des nombres

ils supposent que les unités peuvent avoir de la grandeur. Toutefois, ils ne semblent pas en état de nous apprendre comment la première unité a pu se former, en ayant une grandeur quelconque. Enfin, il y a tel autre philosophe qui n'admet, pour premier nombre, que le seul nombre idéal ; et quelques-uns prétendent que ce même nombre est précisément le nombre mathématique.

[10] Des dissentiments pareils se produisent, en ce qui regarde la théorie des longueurs, des surfaces et des solides. Tantôt, on distingue les grandeurs mathématiques des grandeurs idéales. Mais parmi ceux qui ne font pas cette distinction, les uns admettent les grandeurs mathématiques et n'en parlent que mathématiquement, et ce sont tous ceux qui ne veulent pas que les Idées soient des nombres et qui nient même l'existence des Idées ; les autres admettent bien les grandeurs mathématiques ; mais ils n'en parlent pas comme de vrais mathéma-

purement idéaux. — *Tel autre philosophe.* Il semble que le philosophe ainsi désigné est Xénocrate, parce que les théories de Speusippe, citées plus haut, liv. VII, ch. II, § 4, sont différentes. — *Quelques-uns.* Soit des Platoniciens, soit des Pythagoriciens.

§ 10. *Des dissentiments pareils.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Tantôt, on distingue.* Ceci ne peut se rapporter qu'à l'école de Platon. — *Et n'en parlent que mathématiquement.* Alexandre d'Aphrodise explique ceci en disant que parler « mathématiquement » des grandeurs, c'est les supposer divisibles à l'infini, tandis que les supposer indivisi-

ticiens, puisqu'ils affirment que toute grandeur ne peut pas se diviser en grandeurs, et que toutes les unités quelconques ne peuvent pas indifféremment composer une Dyade.

[11] Tous les philosophes qui reconnaissent l'unité pour l'élément, et le principe, de toutes choses, conviennent que les nombres sont composés d'unités. Il faut cependant faire exception pour les Pythagoriciens, qui veulent que les éléments des choses aient une grandeur, ainsi qu'on l'a dit plus haut.

[12] D'après ce qui précède, on doit voir quels sont tous les points de vue auxquels on peut étudier les nombres, et l'on peut se convaincre qu'ils se réduisent à ceux que nous avons énumérés. Toutes ces théories sont insoutenables, bien que quelques-unes le soient peut-être encore plus que les autres.

bles est une erreur mathématique. Le contexte prouve que c'est bien là le sens de ce passage.

§ 11. *Ainsi qu'on l'a dit plus haut.* Voir plus haut, § 9. Tout ce § semble n'être qu'une glose, intercalée dans le texte par quelque commentateur.

§ 12. *Toutes ces théories sont insoutenables.* Ce jugement peut sembler bien sévère ; et les théories que combat Aristote ne sont pas complètement fausses, bien que sur quelques points elles le soient réellement. C'est une critique un peu exagérée.

CHAPITRE VII

Suite de la critique de la théorie des Nombres; question de savoir si les unités peuvent ou ne peuvent pas se combiner ; les Idées ne peuvent pas être des nombres; de la formation des nombres; réfutation de quelques erreurs; insuffisance de la théorie qui fait sortir tous les nombres de l'unité et de la Dyade indéterminée ; conséquences insoutenables qui en résultent; difficultés réelles de la théorie des Nombres ; on peut soutenir que les unités sont différentes les unes des autres, ou qu'elles ne présentent aucune différence ; nature particulière des unités dont le nombre se compose; elles sont sans aucune différence; réponse aux systèmes contraires.

[1] La première question que nous ayons à examiner, c'est de savoir si les unités peuvent se combiner entre elles, ou si elles ne le peuvent pas. Au cas où leur combinaison serait reconnue impossible, nous aurions à démontrer, dans lequel des sens divers indiqués par nous, elles ne peuvent pas se combiner. Il est possible,

§ 1. *Si les unités peuvent se combiner entre elles.* Cette question peut paraître subtile, et plus curieuse que nécessaire. Si les unités ne se combinaient pas entre elles, le nombre lui-même deviendrait impossible. Mais en supposant que chaque nombre forme isolément un Tout indépendant, on peut se demander si les unités d'un nombre peuvent se combiner avec celles d'un autre nombre. Cette seconde partie de la question est encore très subtile, mais du moins elle est discutable. — *Qu'aucune unité...* Non pas dans l'intérieur même d'un nombre qu'elle contribue à former, mais d'un nombre à un autre nombre. — *Deux, pris en soi.*

d'abord, qu'aucune unité ne puisse se combiner avec aucune autre unité quelconque. Ainsi, il est possible que les unités qui sont dans le nombre Deux, pris en soi, ne se combinent pas avec les unités qui composent le nombre Trois, pris en soi également. Mais il se peut encore que, de la même façon, les unités qui sont dans chaque premier nombre ne puissent pas non plus se combiner entre elles. [2] Si l'on admet, au contraire, que toutes les unités peuvent se combiner ensemble, et qu'elles ne présentent aucune différence, on a alors le nombre mathématique; il n'y a plus que ce nombre tout seul; et il est impossible que les Idées soient des nombres. En effet, quelle sorte de nombre pourrait bien être l'homme en soi, ou l'animal en soi, ou toute autre Idée? L'Idée est unique pour chaque objet: et, par exemple, il n'y a qu'une seule Idée pour l'homme en soi, de même qu'il n'y a

C'est le nombre idéal, ayant une existence à part des choses sensibles, et des autres nombres, qui le précèdent ou qui le suivent. — *Dans chaque premier nombre.* On voit quel est ici le sens du mot « Premier »; ce mot ne signifie que le nombre pris en soi, le nombre idéal, isolé et indépendant.

§ 2. *On a alors le nombre mathématique.* C'est le nombre ordinaire, qui se forme, comme tout le monde le sait et le croit, de l'addition d'unités qui s'accumulent les unes après les autres. — *Soient des nombres.* M. Bonitz propose une variante, et il ajouterait : « De ce genre »; c'est-à-dire que les Idées ne pourraient être des nombres mathématiques. Aucun manuscrit n'autorise ce changement. — *De telle façon...* Il faudrait ajouter, pour que la pensée fût complète, qu'on suppose l'homme en soi

qu'une seule Idée, mais différente, pour l'animal en soi. Tout au contraire, quand des nombres sont pareils et qu'ils n'offrent entre eux aucune différence, ils sont infinis, de telle façon qu'une Triade quelconque ne représente pas plus l'homme que telle autre Triade indifféremment.

[3] Mais, si les Idées ne sont pas des nombres, il s'ensuit que les Idées ne peuvent pas absolument exister. De quel principe, en effet, pourront-elles venir? Le nombre se forme, dit-on, de l'unité et de la Dyade indéfinie. Ce sont là ce qu'on appelle les principes et les éléments du nombre; mais, sous le rapport de l'ordre, les Idées ne peuvent être, ni antérieures, ni postérieures, aux nombres. [4] D'autre part, si les unités sont incompatibles entre elles, et incompatibles en ce sens qu'aucune ne peut se combiner avec

représenté par la Triade; et alors on se demande comment telle Triade représenterait l'homme en soi plutôt que telle autre. Mais l'expression du texte est trop concise; et il est difficile de se rendre compte de cette pensée, si brusquement introduite.

§ 3. *Dit-on.* J'ai ajouté ces mots, parce qu'il est certain que la théorie, critiquée ici par Aristote, est toute Platonicienne. Le contexte est d'accord avec cette interprétation. — *Ni antérieures, ni postérieures, aux nombres.* Ici encore, la concision est une cause d'obscurité; et l'on ne comprend pas très bien ce que l'auteur a voulu dire. Alexandre d'Aphrodise ne fait guère que répéter le texte, sans l'éclaircir par quelque développement.

§ 4. *Dès lors, il n'est plus possible....* La chose semble évidente de soi, puisque le nombre mathématique n'est qu'une combinaison d'unités, ajoutées successivement les unes aux autres.

aucune autre, dès lors, il n'est plus possible que ce nombre soit le nombre mathématique. Car le nombre mathématique se compose d'unités qui n'offrent aucune différence entre elles; et toutes les démonstrations qu'on fait sur les nombres supposent une condition de ce genre. Mais ce nombre n'est pas plus le nombre idéal que le nombre mathématique. Car la première Dyade ne pourrait plus se composer de l'unité et de la Dyade indéfinie, non plus que les nombres venant à la suite les uns des autres, et qui sont, comme on le dit, la Dyade, la Triade, la Tétrade, etc. [5] Les unités qui forment la première Dyade sont produites en même temps l'une et l'autre, soit qu'à la manière indiquée par le premier auteur de cette théorie, elles viennent d'éléments inégaux rendus égaux, soit qu'elles se produisent autrement. D'autre part, si l'une des deux unités de la Dyade était antérieure à l'autre, elle devrait être antérieure aussi à la dualité totale composée de ces deux unités; car, lorsque, dans

-- *La première Dyade.* C'est-à-dire le nombre Deux, qui précède tous les autres nombres. Mais le nombre ne peut se composer, d'après la définition Platonicienne, de l'unité et de la Dyade indéfinie, puisque la Dyade n'est pas encore. Le raisonnement est le même pour la série des nombres suivants, attendu que la première Dyade leur manque comme elle se manque à elle-même.

§ 5. *Par le premier auteur de cette théorie.* C'est Platon; mais il serait peut-être difficile d'indiquer très précisément celui de ses ouvrages où il expose cette

un tout, telle partie est antérieure et telle autre postérieure, il faut, aussi, que le tout formé de ces parties soit antérieur à l'une et postérieur à l'autre.

6 Comme d'un autre côté, l'unité en soi est la première, il faut qu'il y ait aussi, pour tout le reste, une première unité; une seconde vient après la première, et une troisième après la seconde; la seconde après la seconde est la troisième après la première. Par conséquent, les unités deviendraient antérieures aux nombres dans lesquels elles se mêlent. Ainsi, dans la Dyade, il y aurait déjà une troisième unité avant même que le nombre Trois ne fût formé; dans la Triade, il y aurait une quatrième unité, et

théorie. Voir plus loin, liv. XIV, ch. IV, § 1. — *A la dualité totale*. Le texte est moins formel.

§ 6. *L'unité en soi*. C'est l'unité idéale, qui, avec la Dyade indéfinie, forme tous les nombres, d'après les théories Platoniciennes; elle précède nécessairement toutes les unités réelles que les choses peuvent présenter; et ce n'est pas elle qui peut former la Dyade. — *Une première unité*. Ce n'est plus l'unité idéale, qui n'entre pas dans la Dyade, puisque c'est avec la Dyade qu'elle doit former tous les nombres. — *Dans lesquels elles se mêlent*. L'expression grecque a quelque chose de contradictoire; et elle pourrait signifier que les unités se composent de nombres, tout aussi bien que le contraire. Mais en fait ce sont les unités qui composent les nombres; et elles n'en sont pas composées. — *Une troisième unité*. L'unité idéale, l'unité en soi, jointe aux deux unités de la Dyade, fait trois unités. L'objection est vraie; mais on peut trouver que toute cette discussion est bien subtile. Aristote semble le reconnaître lui-même, en disant qu'on ne peut pas attribuer cette théorie aux philosophes qu'il réfute, et en se bornant à la signaler, comme une conséquence nécessaire de leur système.

une cinquième dans la Tétrade, avant même la formation de tous ces nombres.

[7] Personne, je le reconnais, parmi ces philosophes n'a pu entendre que les unités étaient incompatibles entre elles à la façon qu'on vient de dire. Mais ce serait là une conséquence très-logique des principes admis par eux, quoiqu'en réalité rien ne soit plus faux. Il est tout simple, en effet, qu'il y ait des unités antérieures et des unités postérieures, du moment qu'il y a une unité première et un premier Un. Il en doit être de même pour les Dyades, du moment qu'on admet une Dyade première; car, après un premier, il est rationnel, bien plus, il est nécessaire qu'il y ait un second; puis un troisième, s'il y a un second, et ainsi de suite pour tout le reste. Mais ce qui est bien impossible, c'est de soutenir ces

§ 7. *A la façon qu'on vient de dire.* C'est donc une erreur qu'ont commise ces philosophes, sans d'ailleurs s'en apercevoir. Les unités sont considérées comme formant chacune une substance en soi, indépendante de toute autre, ici d'abord l'unité en soi, puis la Dyade en soi, puis la Triade, etc., etc. — *Des unités antérieures.... postérieures.* Dans les nombres ordinaires, Un vient avant Deux, Deux avant Trois, et ainsi de suite, tandis que, pour les nombres idéaux, ils sont absolument isolés, de telle façon qu'on ne peut pas dire que l'un précède l'autre, ou qu'il le suive. — *Une unité première.* C'est l'unité prise d'une manière abstraite et générale. — *Un premier Un.* C'est un objet quelconque considéré comme le premier terme d'une série, qui se poursuit plus ou moins loin : un premier homme par exemple, puis un second homme; puis un troisième, etc. — *Une première unité.* C'est l'unité en soi des Platoniciens; puis, après l'unité en soi, viendrait la Dyade en soi, qui, à son tour, serait première.

deux assertions à la fois, à savoir qu'il y a une première unité en soi, puis une seconde après l'Un en soi, et qu'il y a aussi une première Dyade. Or, ces philosophes disent bien que l'unité et l'Un sont les termes premiers; mais ils ne parlent, ni de second, ni de troisième. Ils parlent bien aussi d'une première Dyade ; mais ils ne disent rien, ni d'une seconde, ni d'une troisième.

[8] Évidemment encore, si les unités ne peuvent jamais se combiner, il ne peut non plus jamais y avoir, ni de Dyade en soi, ni de Triade en soi, non plus qu'aucun des autres nombres. En effet, soit que les unités ne présentent aucune différence entre elles, soit qu'elles diffèrent chacune à chacune, il n'en est pas moins nécessaire que le nombre se forme, et se compte toujours, par addition. Par exemple, Deux se compose, après Un, par l'addition d'une unité nouvelle; Trois se forme par l'addition d'Un à Deux, et Quatre de même, etc.

en tant que première Dyade, etc. — *Une première Dyade.* Il ne peut pas y avoir de première Dyade, puisqu'avant elle il y a déjà l'unité en soi, qui est seule absolument à être première. — *Ils ne parlent, ni de second....* Ce serait, en effet, chose impossible, si les unités ne peuvent se combiner entre elles, et si chacune doit rester à part de toutes les autres.

§ 8. *Si les unités ne peuvent jamais se combiner.* Comme on le suppose dans le système Platonicien, au dire d'Aristote. Il semble que cette objection rentre dans la précédente, et ne s'en distingue pas assez. — *Soit qu'elles diffèrent chacune à chacune.* Comme le veulent les Platoniciens, dans les théories qu'Aristote leur impute.

[9] Ceci étant de toute évidence, il est bien impossible que les nombres s'engendrent, comme ces philosophes prétendent les engendrer, avec la Dyade et l'Unité; car la Dyade est une partie de la Triade, comme Trois est une partie de Quatre; la même remarque s'appliquant à toute la série des nombres. Mais c'est de la première Dyade et de la Dyade indéfinie qu'on voulait faire venir le nombre Quatre, la Tétrade; c'est-à-dire qu'il y a deux Dyades indépendamment de la Dyade en soi. [10] Mais si cela n'est pas, la Dyade en soi est alors une partie de la Tétrade; et il faudra qu'une autre Dyade, isolée aussi, s'ajoute à la première. Or, cette Dyade se composera toujours de l'unité en soi et d'une autre unité. Si cela est vrai, il est impossible, par cela même,

§ 9. *Comme ces philosophes.* Ce sont encore les Platoniciens. — *Avec la Dyade.* Indéfinie; voir plus haut, liv. I, ch. VII, §§ 46 et suivants. — *La Tétrade.* J'ai hasardé ce mot, qui se comprend avec la paraphrase dont je l'ai accompagné, et qui a l'avantage de la concision. Ce mot a déjà été employé quelquefois. — *Deux Dyades.* Le nombre Quatre ne se composerait pas alors de quatre unités; il se composerait de deux Dyades; mais on ne voit pas pourquoi, si l'on crée une unité de Dyades, on ne créerait pas aussi une unité de Tétrades, c'est-à-dire une entité séparée et indépendante pour chaque nombre.

§ 10. *Si cela n'est pas.* C'est le sens qu'adoptent MM. Bonitz et Schwegler, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; mais quelques éditeurs ont modifié ce sens, par un simple changement de ponctuation : « Si la « Dyade en soi n'est pas une par- « tie de la Tétrade, etc. » — *Cette Dyade ne forme qu'une seule unité.* La Dyade, indépendante et de l'unité et des nombres qui la suivent, forme à elle seule une unité, et non pas une dualité

que la Dyade indéfinie soit l'autre élément de Quatre; car en fait, cette Dyade ne forme qu'une seule unité, et non pas une Dyade déterminée et réelle.

[11] De plus, comment, outre la Triade en soi, outre la Dyade en soi, d'autres Triades, ou d'autres Dyades, pourront-elles exister? Comment se composeront-elles avec des unités dont les unes seraient antérieures, et les autres postérieures? Tout ce système n'est qu'une pure illusion; et il ne peut y avoir, ni Dyade en soi, ni Triade en soi. Il faudrait bien, cependant, qu'il y en eût, si les éléments des nombres sont vraiment l'Unité et la Dyade indéterminée. Ces conséquences étant insoutenables, il est impossible aussi de soutenir que ce soient là les principes véritables des nombres.

[12] On le voit donc, si l'on prétend que les unités sont toujours différentes les unes des autres, quelles qu'elles soient, voilà les difficultés qu'on

réelle. — *Déterminée et réelle.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 11. *Pourront-elles exister?* La Dyade en soi, la Triade en soi sont uniques comme le sont toutes les Idées; il n'y en a donc qu'une seule; et, dans la réalité, il n'y a plus de dualité, ou de trinité possible. A cette critique, le Platonisme répondrait peut-être par la théorie de la Participation; mais Aristote a réfuté déjà cette autre théorie, liv. I, ch. VI, § 6. — *Dont les unes seraient antérieures.* Le texte n'est pas aussi explicite. — *L'Unité et la Dyade indéterminée* C'est la théorie Platonicienne.

§ 12. *Dans cette théorie restreinte.* Le texte n'est pas aussi formel; mais cette addition res-

soulève nécessairement, outre bien d'autres difficultés analogues à celles-là. Que si l'on dit seulement que les unités sont différentes d'un nombre à un autre, et que celles-là seules ne présentent point de différence entre elles qui sont dans le même nombre, on retrouve, dans cette théorie restreinte, à peu près toutes les difficultés que nous venons de signaler. [13] Ainsi, dans la Décade en soi, il y a dix unités. Et en effet, la Décade se compose tout aussi bien de ces dix unités, que de deux Pentades, ou deux fois Cinq. Mais, comme cette Décade en soi n'est pas un nombre quelconque ordinaire, et qu'elle n'est pas composée de Pentades prises au hasard, pas plus qu'elle ne l'est d'unités arbitraires, il faut

sort de tout ce qui précède et de ce qui suit. — *Que nous venons de signaler*. Même remarque.

§ 13. *Dans la Décade en soi....* Aristote veut prouver que, dans un même nombre, les unités diffèrent entre elles aussi bien que dans des nombres différents. Il compare donc la Décade et les deux Pentades en soi, dont les unités diffèrent nécessairement. Si les unités de la Décade et des deux Pentades diffèrent, il en conclut que les unités mêmes de la Décade doivent différer également entre elles, et qu'elles ne forment pas l'unité idéale de la Décade en soi, que leur attribuent les Platoniciens. C'est là, je crois, le sens général de ce passage; mais, comme M. Bonitz, je puis douter que j'aie bien compris la pensée d'Aristote, qui ici, comme dans bien d'autres passages, a le tort de ne pas s'expliquer assez clairement. — *Deux Pentades*. J'ai cru pouvoir adopter ce mot de Pentade, formé tout à fait comme celui de Décade sanctionné par l'usage. — *Ou deux fois Cinq*. Ceci n'est pas dans le texte; et c'est une simple paraphrase, que j'ajoute pour plus de clarté. — *N'est pas un nombre quelconque ordinaire*. J'ai ajouté le dernier mot. La Décade en soi se compose de dix unités, idéales comme elle. —

nécessairement que les unités, comprises dans cette Décade, présentent des différences entre elles. Si, en effet, elles ne diffèrent pas les unes des autres, les deux Pentades ne différeront pas non plus dans la Décade qu'elles forment. Mais comme les deux Pentades diffèrent entre elles, les unités de la Décade différeront également. [14] Si les unités diffèrent, n'y aura-t-il pas d'autres Pentades, d'autres nombres Cinq, dans la Décade? Ou bien n'y aura-t-il que ces deux nombres Cinq exclusivement? S'il n'y en a pas, c'est inconcevable; et s'il y en a, quelle sera la nouvelle Décade qu'ils formeront? Il n'y a pas, dans la Décade, une autre Décade possible en dehors d'elle. Il faut tout aussi nécessairement que la Tétrade ne se compose pas de Dyades

Présentent des différences entre elles. C'est-à-dire que ces unités sont distinctes les unes des autres, et ne forment pas toutes ensemble la Décade en soi, qui, dans le système Platonicien, n'est elle-même qu'une unité idéale. — *Comme les deux Pentades diffèrent entre elles....* En divisant la Décade en deux fois Cinq, la Pentade forme une unité différente de celle de la Décade entière, et différente de chacune des dix unités qui forment la Décade elle-même. Donc les unités de la Décade ne se confondent pas davantage, dans l'unité factice que crée la théorie des Idées.

§ 14. *Si les unités diffèrent.* Ce sont les unités de la Décade en soi. Du moment qu'elles sont différentes et distinctes, elles peuvent composer, par diverses combinaisons, d'autres Pentades que les deux dont la Décade est formée. — *C'est inconcevable.* M. Bonitz remarque qu'Aristote ne dit pas pourquoi cette supposition est absurde. — *La Tétrade.* Ce nouvel exemple n'était peut-être pas nécessaire; car il est évident que ce qui vient d'être démontré du nombre Dix et du

quelconques; car, à entendre nos philosophes, c'est la Dyade indéterminée qui, en prenant la Dyade déterminée, a composé deux Dyades; et c'est par cette adjonction qu'elle a pu faire Deux.

15 D'autre part, comment concevoir que la Dyade puisse être une nature distincte, indépendamment des deux unités qui la composent? que la Triade soit aussi quelque chose, en dehors des trois unités qui la forment? Ou bien, l'un participera de l'autre, en ce même sens où l'Homme-blanc est quelque chose en dehors du blanc et en dehors de l'homme, tout en participant de chacun d'eux; ou bien, l'un ne sera qu'une différence de l'autre, comme l'homme est quelque chose en dehors de l'animal et du bipède.

nombre Cinq, s'applique également à tous les autres nombres, Trois, Quatre, Six, Sept, etc. — *Nos philosophes*. Les partisans de la théorie des Idées.

§ 15. *L'un participera de l'autre*. L'expression est bien vague, et l'auteur aurait dû la préciser davantage. « L'un », c'est l'unité factice de la Triade ou de la Dyade en soi; « l'autre », ce sont les unités qui forment, ou la Triade, ou la Dyade. Le mot de « Participation » appartient à la langue de la théorie des Idées, et non à celle d'Aristote. « Participer » ne semble indiquer ici que la notion d'une relation quelconque entre les deux termes. — *L'Homme-blanc*. L'auteur distingue entre cette énonciation multiple, l'Homme-blanc, et ces énonciations simples, d'un côté l'Homme, et, de l'autre côté, Blanc. Ces énonciations participent les unes des autres, puisque la première reproduit les deux termes réunis, et que les secondes en reproduisent chacune un. — *Qu'une différence de l'autre*. L'Homme est une différence de Bipède; et le Bipède est une différence de l'Animal. Tout cela doit paraître bien subtil.

[16] Il y a, de plus, des choses dont l'unité résulte d'un contact; pour d'autres, l'unité vient d'un mélange; pour d'autres encore, elle vient de la position. Or rien de tout cela ne pourrait s'appliquer aux unités dont se composent la Dyade et la Triade. Mais, de même que deux hommes ne forment pas une unité en dehors de tous deux, de même la séparation est également nécessaire pour ces unités. Ce n'est pas, d'ailleurs, parce qu'elles sont indivisibles que les unités présentent une différence avec les deux hommes. Les points également sont indivisibles; et cependant, la Dyade que deux points peuvent former, n'est rien en dehors et indépendamment de ces deux points.

§ 16. *Il y a, de plus, des choses....* Aristote continue ses objections contre la théorie qui suppose que les nombres ont une existence séparée de celle des choses; et il essaie de démontrer que les unités, dont le nombre est formé, ne peuvent, en aucune manière, posséder une individualité indépendante; il n'y a pour elles ni contact, ni mélange, ni position, toutes conditions qui seraient indispensables, et qu'elles n'offrent pas. — *De même que deux hommes....* L'exemple est frappant, parce qu'il est familier et ordinaire; chacun peut en juger sans peine. — *La séparation.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Avec les deux hommes.* J'ai cru devoir faire cette addition, qui me paraît indispensable. « Les Hommes, pourrait-on dire, sont divisibles, et les unités ne le sont pas; et ainsi l'exemple cité n'est pas applicable. » Aristote va au-devant de cette objection, en disant que les points aussi sont indivisibles, comme les unités, et que, cependant, la Dyade des deux points n'a pas pour cela une existence indépendante et séparée. On peut trouver encore ici que toute cette discussion est bien subtile, comme les précédentes.

[17] Il ne faut pas non plus oublier de remarquer que les Dyades peuvent être antérieures et postérieures, de même que le peuvent être également tous les autres nombres ordinaires. Car, si l'on suppose que les deux Dyades qui forment le nombre Quatre sont simultanées l'une à l'autre, il n'en est pas moins vrai qu'elles sont antérieures aux Dyades qui entrent dans la composition du nombre Huit, et que, de même que la Dyade en soi les a produites, de même elles produisent à leur tour les deux Tétrades, les deux fois Quatre, qui sont dans ce nombre Huit en soi. Par conséquent, si la première Dyade est une Idée, il faut aussi que ces nouvelles Dyades soient des Idées de certaine espèce. [18] Le même raisonnement s'appliquerait aux unités simples, puisque les unités qui sont dans la première Dyade, engendrent les quatre autres, qui composent le nombre Quatre. De cette façon, toutes les

§ 17. *Que les Dyades....* Dans le système Platonicien, et au point de vue de la théorie des Idées, Platon prétend, selon Aristote, que les nombres sont séparés les uns des autres, comme ils le sont des choses, et qu'ils forment chacun une entité distincte. Aristote répond qu'entre les Dyades, qui sont censées composer les nombres, il y a, tout au moins, un rapport d'antériorité et de postériorité. — *Ordinaires.* J'ai ajouté ce mot. — *La Dyade en soi.* J'ai ajouté : « En soi ». — *Ce nombre Huit en soi.* Même remarque.

§ 18. *Aux unités simples.* Le texte dit seulement : « Aux unités ». J'ai ajouté Simples, pour distinguer les deux premières unités qui forment la Dyade, des unités factices que forment, à ce que prétendent les Platoniciens, la Dyade, la Triade, la Tétrade,

unités deviennent des Idées, et alors l'Idée se compose d'Idées. Ce qui n'est pas moins évident, c'est que les objets dont ce seront là les Idées, seront alors des composés, et qu'on arrivera, par exemple, à dire que les animaux se composent d'animaux, et s'il y a des Idées d'animaux, ces Idées seront formées d'animaux aussi.

[19] D'une manière générale, admettre que les unités diffèrent d'une façon quelconque, c'est tout ensemble une erreur et une fiction; et par ce mot de fiction, j'entends qu'on fait violence à l'hypothèse même qu'on soutient. En effet, il est évident qu'une unité ne peut différer d'une autre unité, ni en quantité, ni en qualité, et que nécessairement tout nombre ne peut être qu'égal ou inégal. Or, cela est vrai surtout pour le nombre formé d'unités. Donc, le nombre qui n'est, ni plus grand, ni plus petit, est égal. Par suite, les choses égales, et, d'une manière absolue, les choses qui ne présentent pas de différence entre elles, sont pour nous identiques, quand il s'agit de nombre. S'il n'en était pas ainsi, les Dyades

etc. — *L'Idée se compose d'Idées.* Ce que n'admet pas l'École Platonicienne, puisque chaque Idée a une existence indépendante et séparée. — *Les animaux se composent d'animaux.* Ce qui est, pour Aristote, une hypothèse absurde et insoutenable.

§ 19. *Admettre....* Comme le font les Platoniciens. — *Les unités.* Qui entrent dans la composition d'un nombre quelconque. — *De la Décade en soi.* J'ai adopté la leçon qui est proposée par M. Bonitz et par M. Schwegler, et qu'il est possible de tirer aussi

mêmes qui entrent dans la composition de la Décade en soi, tout égales qu'elles sont, ne seront plus sans différence entre elles; car, quelle cause pourrait-on alléguer pour affirmer qu'elles ne présentent aucune différence?

[20] De plus, si toute unité et une autre unité quelconque, jointes ensemble, font deux unités, l'unité empruntée de la Dyade en soi et l'unité empruntée de la Triade en soi, formeront une Dyade composée d'unités différentes; et alors, cette Dyade nouvelle sera-t-elle antérieure, ou postérieure, à la Triade? Ce qui semble le plus admissible, c'est qu'elle doit nécessairement lui être antérieure; car, des deux unités, l'une est en même temps dans la Triade, et l'autre est en même temps dans la Dyade.

[21] Pour nous, nous affirmons d'une manière générale qu'Un et Un font toujours Deux, que d'ailleurs les deux objets soient égaux ou iné-

du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 20. *L'unité empruntée de la Dyade en soi.* Ceci est une hypothèse, et l'on suppose que deux unités quelconques formant toujours une Dyade, on pourra emprunter une unité à la Dyade et une autre unité à la Triade, afin de former une Dyade, où les unités seront nécessairement différentes les unes des autres. — *Cette Dyade nouvelle.* J'ai ajouté l'épithète, pour que la pensée fût exprimée plus clairement. D'ailleurs, j'emprunte encore ce sens au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 21. *Les deux objets.* Le texte dit simplement : « Les objets » et il ne les désigne que par un adjectif neutre au pluriel. Il n'y a jamais ici que deux objets; mais ces deux objets peuvent varier à l'infini. Alexandre d Aphrodise eût préféré que, dans les exem-

gaux : par exemple, le bien et le mal, l'homme et le cheval. Mais les philosophes qui adoptent le système contraire, n'admettent même pas que les unités forment une Dyade. Soutenir que le nombre Trois n'est pas plus fort que le nombre Deux, ce serait déjà bien étonnant ; mais si le nombre Trois est plus fort, il est clair aussi qu'il y a dans la Triade un nombre égal à Deux ; et ce nombre Deux dans la Triade ne présente aucune différence avec le nombre Deux qui forme la Dyade. Or, cette égalité n'est plus possible, si un nombre est le premier, et qu'un autre nombre soit le second ; et par suite, les Idées ne peuvent pas non plus être des nombres.

[22] Du reste, c'est là ce que peuvent dire avec raison ceux qui admettent la différence des unités entre elles, afin qu'elles puissent être des Idées, comme on l'a expliqué plus haut ; car l'Idée est

ples cités, l'auteur eût comparé deux objets de même espèce, par exemple des morceaux de bois, plutôt que des objets d'espèces différentes, comme l'homme et le cheval. — *Le système contraire*. Le texte n'est pas aussi formel. — *Forment une Dyade*. Je tire ce sens du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. Dans le système Platonicien, une Dyade ne se forme pas de deux unités ; mais elle se forme de l'unité et de la Dyade indéfinie. — *N'est plus possible*. Il faudrait ajouter, comme le fait Alexandre d'Aphrodise : « En admettant l'hypothèse Platonicienne. » — *Si un nombre est le premier*. Il semble que ce serait l'Unité qu'il faudrait dire, plutôt que le nombre.

§ 22. *Plus haut*. Voir liv. I, ch. VII, § 46. — *L'Idée est toujours Une*. Dans le système Platonicien, toute idée est unique ; et elle ne perd rien de cette unité, en se communiquant aux objets sans nombre qui y participent. — *Nos philosophes*. C'est-à-dire, les Platoniciens ; le texte est,

toujours Une. Si, d'ailleurs, les unités sont sans différence entre elles, les Dyades et les Triades n'en présenteront pas non plus. Voilà comment nos philosophes sont nécessairement amenés à prétendre que, quand on compte Un, Deux, etc., on n'ajoute pas une unité au nombre qu'on a déjà. C'est qu'en effet la génération des nombres ne viendrait plus alors de la Dyade indéterminée, et l'Idée n'est plus possible; puisque, de cette façon, il y aurait une Idée dans une autre Idée, et toutes les Idées ne seraient que des parties d'une seule Idée.

[23] En partant de leur hypothèse, ils ont raison de parler comme ils le font; mais, d'une manière absolue, ils sont dans l'erreur; car ils renversent ici bien des choses, et ils doivent au moins convenir qu'il y a quelque difficulté à savoir si,

d'ailleurs, moins précis; et il se sert seulement d'un pronom démonstratif. — *De la Dyade indéterminée.* C'est la théorie de Platon, qui fait naître la série indéfinie des nombres de l'unité à laquelle se joint la Dyade indéterminée; voir le *Parménide* de Platon, traduction de M. Victor Cousin, p. 41 et suiv. — *Une Idée dans une autre Idée.* Ce que ne peut admettre le système Platonicien, qui soutient l'unité et l'indépendance absolue de chaque Idée. Ce serait ici l'Idée de la Dyade qui serait dans l'Idée de la Triade; et ainsi de suite.

§ 23. *Ils renversent ici bien des choses.* Ceci veut dire, selon Alexandre d'Aphrodise, que les Platoniciens méconnaissent les vérités mathématiques les plus évidentes. — *Nous ne faisons que des divisions.* Comme les Platoniciens le prétendent, et peut-être aussi les Pythagoriciens, qui voudraient faire sortir tous les nombres de la Décade. — *Aussi est-il assez ridicule.* Alexandre d'Aphrodise commente ainsi ce

lorsque nous comptons Un, Deux, Trois, nous ajoutons successivement quelque chose, ou si au contraire nous ne faisons que des divisions. En fait, nous faisons les deux choses à la fois; et aussi, est-il assez ridicule de faire de cette différence une si grande différence de substance.

passage : « Aussi est-il assez « ridicule de faire sortir, d'une « question superficielle comme « celle-là, cette conséquence que « chaque nombre est une Idée et « une substance en soi. » M. Bonitz trouve avec raison que le texte, tel que nous l'avons, se prête mal à cette interprétation, qui cependant est encore la meilleure.

CHAPITRE VIII

De la différence du nombre et de l'unité; rapports des unités entre elles ; erreur de la théorie des Idées et de la théorie des êtres mathématiques ; citation de Platon ; on ne peut identifier le nombre idéal et le nombre mathématique; réfutation des théories des Pythagoriciens; le nombre ne peut pas être séparé des choses comme on le prétend; objections diverses ; de la nature de l'unité, prise pour principe des nombres; les Pythagoriciens ont eu tort de vouloir étudier à la fois les êtres mathématiques et les universaux; ils en arrivent à faire le nombre Deux antérieur au nombre Un.

1 Entre toutes les questions qu'il serait bon d'éclaircir, la première, c'est d'expliquer ce que peut être la différence dans le nombre et dans l'unité, si toutefois une différence de ce genre est réelle. Nécessairement, elle ne peut porter que sur la quantité, ou sur la qualité. Or, ni l'une ni l'autre de ces alternatives ne semble possible; ou du moins, la différence n'est possible en quantité que s'il s'agit d'un nombre. Évidemment, si

§ 1. *Dans le nombre et dans l'unité.* L'expression du texte est assez obscure; et l'on pourrait comprendre, tout d'abord, qu'il s'agit d'une différence entre le nombre et l'unité. M. Schwegler, d'après Alexandre d'Aphrodise, fait remarquer que ce serait là une erreur, et que la différence dont il est question dans ce passage, est seulement la différence qui peut exister entre les nombres les uns par rapport aux autres, et la différence qui peut exister entre les unités. Tout le contexte, d'ailleurs, est d'accord

les unités aussi différaient, de l'une à l'autre, en quantité, alors un nombre pourrait différer d'un autre nombre, tout en lui étant égal, cependant, par le total de ses unités. Et puis encore, est-ce que les premières unités sont plus grandes, ou plus petites, que les autres? Ou bien est-ce que ce sont les unités qui viennent ensuite qui s'accroissent, ou qui, au contraire, diminuent? [2] Toutes ces conséquences sont insensées. Mais il ne se peut pas non plus que les unités diffèrent, de l'une à l'autre, en qualité; car elles ne peuvent subir aucune modification; et nos philosophes reconnaissent que, pour le nombre, la qualité ne peut venir qu'après la quantité. Encore une fois, cette différence de qualité ne pourrait venir pour les unités, ni de l'unité première, ni de la Dyade. L'unité première n'a pas de qualité; et la Dyade n'a que la qualité de produire la quantité, puis-

avec cette explication. — *Ni l'une ni l'autre de ces alternatives.* Le texte n'est pas aussi formel. — *De l'une à l'autre.* J'ai ajouté ces mots pour éclaircir la pensée.

§ 2. *Sont insensées.* L'expression grecque n'est pas moins forte; et elle s'adresse plutôt aux hypothèses attribuées gratuitement par Aristote à ses adversaires, qu'aux théories mêmes que ces adversaires soutiennent. Les conséquences sont absurdes sans doute; mais ce ne sont pas les Platoniciens eux-mêmes qui les tirent de leurs principes. — *Elles ne peuvent subir aucune modification.* Parce qu'elles sont indivisibles, dit Alexandre d'Aphrodise. — *La qualité de produire la quantité.* J'ai suivi la leçon donnée par quelques manuscrits, et qu'adoptent MM. Bonitz et Schwegler. — *Puisque c'est elle...* Sous-entendu : « D'après les Platoniciens », qu'Aristote veut critiquer.

que c'est elle qui, par sa nature même, est cause de la multiplicité des êtres.

[3] Si, en ceci, il en peut être autrement de quelque façon que ce soit, c'est dès le début qu'il faudrait surtout le dire; et, en traitant de la différence des unités entre elles, ce qu'il faut expliquer avant tout, c'est la nécessité même de cette différence. Si ce n'est pas comme nous qu'on la comprend, alors comment la comprend-on? Ainsi donc, dès que l'on admet que les Idées sont des nombres, il en résulte évidemment que les unités ne peuvent jamais se combiner entre elles, et qu'il est impossible qu'elles ne se combinent pas, les unes avec les autres, d'aucune des deux manières indiquées.

[4] D'ailleurs, ce que d'autres philosophes disent des nombres n'est pas plus admissible; je veux parler de ceux qui, tout en niant l'existence des Idées, soit leur existence absolue, soit leur existence comme nombres, n'en soutiennent pas

§ 3. *Il en peut être autrement.* C'est-à-dire, si les unités peuvent présenter quelque différence entre elles. — *C'est dès le début.* Cette pensée n'est pas très claire. — *Comme nous.* Le texte n'est pas aussi formel. — *Des deux manières indiquées.* Sans doute, en quantité et en qualité; voir le § 1.

§ 4. *D'autres philosophes.* Alexandre d'Aphrodise ne nous apprend pas quels sont précisément ces philosophes; mais, dans d'autres passages, il semble attribuer cette théorie à Xénocrate et à Speusippe; voir plus loin, ch. IX, § 10, et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, p. 761, lig. 31. M. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I, p. 178 et 338, n'attri-

moins l'existence des êtres mathématiques, et qui, croyant que les nombres sont les principes des êtres, trouvent l'origine de tous les nombres dans l'unité en soi. D'abord, il est absurde de supposer qu'il y a un Un premier antérieurement à tous les Uns, comme le disent ces philosophes, et qu'il n'y a pas une Dyade première antérieure à toutes les Dyades, une Triade première antérieure à toutes les Triades; car, de part et d'autre, les raisons sont absolument les mêmes. [5] Si c'est bien là ce qu'est le nombre, et si l'on admet le nombre mathématique tout seul, l'unité en soi ne peut plus être, dès lors, le principe des nombres; car il faudrait nécessairement que ce Un là, tel qu'on le fait, fût bien différent des autres unités. Si cet Un existe en effet, il faut qu'il y ait aussi une Dyade première entre les Dyades; et qu'il en soit de même pour toute la suite des autres nombres.

bue ces théories qu'au seul Speusippe. — *Antérieurement à tous les Uns.* Cette formule assez singulière est la traduction littérale du texte. Alexandre d'Aphrodise semble en avoir été étonné également, et il donne une explication grammaticale de ces mots, qui sans doute n'étaient pas ordinaires. D'ailleurs « Uns » ne veut dire ici autre chose que « Unités ».

§ 5. *L'unité en soi ne peut plus être..... le principe des nombres.* Alexandre d'Aphrodise en donne pour raison que tout principe doit différer de ce qui le suit, et qu'à ce titre l'unité ne peut composer les nombres mathématiques, puisque, dans ces nombres, il n'y a pas de différence entre les unités. On peut trouver que la suite du contexte semble dire tout le contraire. — *Une Dyade première entre les Dyades.* Ceci ne paraît être qu'une répétition du § précédent.

[6] Mais, si l'unité est le principe des nombres, il faut d'autant plus nécessairement qu'il en soit des nombres ainsi que le disait Platon, et qu'il y ait une première Dyade, une première Triade, et qu'alors les nombres ne puissent jamais se combiner les uns avec les autres. Pourtant, si l'on persiste à admettre ces dernières assertions, les conséquences absurdes qui en sortent ne sont pas moins nombreuses, ainsi que nous l'avons fait voir. Il faut bien, de toute nécessité néanmoins, qu'il en soit de l'une ou de l'autre façon; mais s'il n'en est, ni d'une façon ni de l'autre, il s'ensuit que le nombre ne peut pas être quelque chose de séparé.

[7] De tout cela, il doit ressortir évidemment

§ 6. *Ainsi que le disait Platon.* Il serait difficile d'indiquer précisément le passage des dialogues Platoniciens auquel ceci se rapporte; voir le *Parménide*, traduction de Victor Cousin, p. 41 et suiv. — *Qu'il y ait une première Dyade.* C'est-à-dire une Dyade en soi, séparée de toutes les dualités réelles, et également séparée de la Triade. — *Jamais se combiner entre eux.* D'après cette théorie, que combat toujours Aristote, et avec pleine raison, chaque nombre forme une unité à part, et son type premier est une Idée éternelle. — *Ainsi que nous l'avons fait voir.* Plus haut ch. VII, § 7; et aussi liv. I, ch. VII, § 11. — *De l'une ou l'autre façon.* Soit d'après la pure théorie Platonicienne, soit d'après la théorie de Platon, altérée par quelques-uns de ses disciples, qui, niant l'existence des Idées, ont admis celle des êtres mathématiques. — *Il s'ensuit.....* Il ne parait pas que cette conclusion sorte bien rigoureusement de ce qui précède. — *Le nombre ne peut pas être quelque chose de séparé.* C'est la théorie d'Aristote, et la théorie vraie, que cette discussion prolongée contre les doctrines contraires a contribué à faire triompher.

§ 7. *La troisième explication.* Celle qui est attribuée à Xéno-

que la troisième explication est la plus mauvaise de toutes, à savoir celle qui identifie le nombre idéal avec le nombre mathématique. Ce dernier système contient alors à lui seul nécessairement deux erreurs : d'abord, de cette manière, il n'y a plus de nombre mathématique ; et ensuite, outre les hypothèses propres qu'on admet, on est forcé encore de répéter, en les exagérant, les théories de ceux qui prétendent que le nombre se confond avec les Idées.

[8] Quant au système des Pythagoriciens, il offre moins de difficultés que ceux dont nous venons de parler ; mais il en présente aussi quelques autres, qui ne sont qu'à lui. Ainsi, en ne supposant pas le nombre séparé des choses, on évite sans doute bien des impossibilités; mais il est toujours impossible d'admettre que les corps soient composés de nombres, et que le nombre qui compose les corps soit le nombre mathéma-

crate et à Speusippe. — *D'abord..... ensuite.* Le texte n'est pas aussi formel; mais il me semble que les deux erreurs sont, à la fois, de détruire le nombre mathématique, et d'exagérer encore la théorie des Idées, qu'Aristote juge complètement fausse.

§ 8. *Quant au système des Pythagoriciens.* On peut voir ce qu'Aristote a déjà dit du système des Pythagoriciens sur les nombres, ch. VI, §, et liv. I ch. V, § 7. — *Que les corps soient composés de nombres.* C'est la doctrine exposée déjà plus haut, liv. I, ch. VII, § 25. — *D'abord, il n'est pas vrai.* L'objection n'est pas très claire, parce qu'elle est présentée d'une manière trop concise. Les unités, dont le nombre mathématique se compose, sont nécessairement indivisibles, d'après le système Pythagoricien ; or comment, avec des indivisibles, serait-il possible de composer des corps qui

tique. D'abord, il n'est pas vrai qu'il y ait des grandeurs indivisibles ; et en supposant, à toute force, qu'il y en ait, on ne peut pas dire que, du moins, les unités aient une grandeur quelconque. Mais, comment une grandeur pourrait-elle se composer d'indivisibles? Néanmoins, le nombre mathématique est composé d'unités. Or, ces philosophes prétendent que les nombres sont les choses elles-mêmes ; et ils adaptent leurs spéculations aux corps réels, comme si les corps étaient composés de nombres. [9] De plus, puisque le nombre qui constitue les êtres est, à ce qu'on assure, quelque chose qui existe en soi, il doit nécessairement se présenter sous une des formes que nous avons étudiées plus haut. Or, il ne peut être d'aucune de ces manières ; et par conséquent, il est bien évident que la nature du nombre n'est pas du tout celle que lui prêtent

sont toujours des grandeurs divisibles? — *Comment une grandeur*..... La grandeur ici, c'est le corps, que les Pythagoriciens prétendent constituer avec des nombres. — *Ils adaptent leurs spéculations.* Voir la même critique, plus haut, liv. I, ch. v, § 4.

§. 9. *Sous une des formes que nous avons étudiées plus haut.* Dans tout le cours de ce chapitre, où Aristote a critiqué successivement la théorie de Platon, celle de Xénocrate et de Speusippe, et celle des Pythagoriciens. — *Qui existe en soi.* Cette critique peut bien encore s'adresser à la théorie Pythagoricienne, puisqu'en faisant des nombres l'élément constitutif des corps, elle suppose nécessairement que l'élément est distinct des corps qu'il forme ; mais il semble que la fin du § ne peut plus s'appliquer aux Pythagoriciens, puisque, de l'aveu même d'Aristote, ils n'ont jamais admis que le nombre fût séparé des choses. — *Certains philosophes.* Ce ne sont pas les Pythagoriciens, d'après ce qui

certains philosophes, quand on fait le nombre séparé des choses.

[10] On peut se demander encore si chaque unité vient du Grand et du Petit, qui ont été rendus égaux, ou si telle unité vient du Petit, tandis que telle autre unité vient du Grand. Si ce dernier cas est le vrai, chaque unité ne se compose plus de tous les mêmes éléments; et les unités ne sont plus sans différence entre elles, puisque, pour l'une, c'est le Grand qui est l'élément, et que, pour l'autre, c'est le Petit, lequel par sa nature est cependant le contraire du Grand. Et puis encore, de quelle espèce sont les unités qui entrent dans la Triade en soi? Car il y a une de

précède; et il ne peut être question que des Platoniciens.

§ 10. *On peut se demander.....* A partir de ce § jusqu'à la fin de ce livre, les pensées se suivent sans avoir presque aucun lien entre elles. MM. Bonitz et Schwegler ont déjà remarqué ce désordre, auquel il est impossible de porter remède. Ce sont les premiers éditeurs grecs, soit à Athènes, soit à Rome, qui auraient peut-être pu l'éviter. Alexandre d'Aphrodise continue son commentaire sans faire la moindre observation sur ce désordre, qui cependant est frappant. — *Si chaque unité vient du Grand et du Petit.* Voir plus haut, ch. VII, § 5. C'est la théorie Platonicienne, qu'on peut trouver dans le *Phédon,* traduction de M. Victor Cousin, pp. 284 et suiv. — *Qui ont été rendus égaux.* Le grand et le petit, réduits aux mêmes proportions, forment l'unité en soi. Toutes les unités viennent-elles de ce mélange à doses égales? Ou bien telle unité vient-elle du Grand, et telle autre vient-elle du Petit? — *De tous les mêmes éléments.* Puisque les unes viendront du Petit, et que les autres viendront du Grand. — *Qui doit être impaire.* Les deux premières unités viennent du Grand et du Petit; mais la troisième d'où vient-elle? Est-ce du Grand, est-ce du Petit? Puisqu'il a été supposé que ce ne peut être de l'assemblage du Grand et du Petit combinés. —

ces unités tout au moins qui doit être impaire; et c'est peut-être pour cela que nos philosophes prétendent que l'unité en soi est un terme moyen dans tout nombre impair. [11] En second lieu, si chacune des deux unités de la Dyade se compose à la fois du Grand et du Petit, rendus égaux, comment la Dyade elle-même pourra-t-elle être une seule et unique nature, provenant du Grand et du Petit? En quoi différera-t-elle alors de l'unité? Ajoutez que l'unité est antérieure à la Dyade, puisque, si l'unité est détruite, la Dyade le sera également. L'unité en soi serait donc nécessairement une Idée d'Idée, et antérieure à une Idée. Mais, en tant qu'antérieure, de quelle origine pourrait-elle provenir? puisqu'en effet c'était la Dyade indéterminée, comme

Un terme moyen dans tout nombre impair. Ceci n'est pas très clair; mais en effet tout nombre impair peut toujours se diviser en deux parties égales, plus une unité qui n'appartient, ni à l'une, ni à l'autre des deux moitiés, et qui est en quelque sorte entre les deux. Alexandre d'Aphrodise ne donne ici aucun éclaircissement.

§ 11. *En second lieu*. J'ai dû ajouter ces mots, pour bien marquer qu'il s'agit de la seconde partie de l'alternative, posée au début du § précédent. La première consistait à savoir si les unités peuvent être composées séparément, les unes du Grand, et les autres du Petit. La seconde hypothèse, c'est que toutes les unités sont composées également du Grand et du Petit, rassemblés en certaines proportions. — *En quoi différera-t-elle alors de l'unité?* Puisqu'elle sera composée absolument comme elle, pour former à son tour une unité indépendante et distincte. — *L'unité en soi*. Le texte n'est pas aussi précis; mais le sens ne peut être douteux, d'après les explications que donne le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Nos philosophes*. Ce sont les Platoniciens.

le prétendent nos philosophes, qui devait doubler les choses.

[12] Il y a, de plus, une nécessité absolue que le nombre idéal soit infini ou fini ; et quoique nos philosophes supposent que le nombre est séparé des choses, il n'en est pas moins impossible que le nombre ne soit, ni l'un, ni l'autre. En premier lieu, il évident qu'il ne saurait être infini ; car le nombre infini n'est ni pair ni impair, tandis que la formation des nombres ne peut jamais porter que sur un nombre impair ou sur un nombre pair. Quand Un est ajouté à un nombre pair, ce nombre devient impair ; et si c'est la Dyade qui vient s'y ajouter, le nombre ainsi formé se trouve doublé une fois. Deux nombres impairs s'ajoutant l'un à l'autre, le nombre qui résulte de leur total est pair. On peut dire encore que,

§ 12. *Le nombre idéal.* J'ai ajouté le dernier mot, d'après Alexandre d'Aphrodise ; ce mot est d'ailleurs indispensable, comme le prouve le contexte ; et c'est là sans doute ce qui aura porté l'auteur à le sous-entendre. M. Bonitz pense qu'il s'agit du nombre ordinaire, et non pas seulement du nombre idéal. — *En premier lieu.* Ceci est également une addition, pour mieux distinguer les deux cas que suppose Aristote ; voir plus loin l'hypothèse où le nombre idéal est considéré comme fini. — *La Dyade qui vient s'y ajouter.* L'expression grecque n'est pas très claire, et l'on peut comprendre, tout à la fois, qu'il s'agit d'une simple multiplication par Deux, ou d'une élévation à la seconde puissance. D'ailleurs, ces observations arithmétiques, dont quelques commentateurs semblent faire peu de cas, me paraissent au contraire fort remarquables, comme début de la véritable théorie des nombres, telle que nous la comprenons. — *Le nombre idéal infini.* J'ai fait ici la même addition que plus haut. — *D'après la*

si toute Idée est l'Idée de quelque chose, et si les nombres sont des Idées, le nombre idéal infini sera l'Idée de quelque chose aussi, soit d'une des choses sensibles, soit de quelque autre chose. Mais ceci n'est possible, ni d'après leur système, ni d'après la notion essentielle de l'Idée ; et c'est ainsi qu'ils classent les Idées. Que si le nombre idéal est fini, jusqu'où l'est-il? Car il ne faut pas affirmer seulement qu'il est fini, il faut expliquer en outre pourquoi il l'est. Or, si le nombre idéal ne va que jusqu'à la Décade, comme quelques philosophes le prétendent, d'abord les Idées manqueront bien vite ; et, par exemple, si le nombre Trois est l'Homme en soi, quel nombre sera le Cheval en soi ? Car chaque nombre ne représente la chose en soi que jusqu'à Dix. Il faudra bien nécessairement que le cheval en soi se trouve dans quelqu'un des nombres compris entre ces limites, puisque ces nombres sont les

notion essentielle de l'Idée. Le texte n'est pas aussi formel. — *C'est ainsi qu'ils classent les Idées.* Cette phrase ne semble pas être tout-à-fait à sa place ; et il semble qu'elle devrait venir immédiatement après : « Soit de quelque autre chose. » — *Que si le nombre idéal est fini.* Seconde partie de l'alternative, posée au commencement du §. — *Si le no mbre idéal.* Même observation que plus haut sur l'addition du mot « Idéal ». — *Quelques philosophes.* Sans doute, quelques Pythagoriciens, mais surtout les Platoniciens, qui sentaient vaguement que Dix est la base de tout notre système numérique, bien que la notation de ce système fût très-embarrassée chez les Anciens.—*Les Idées et les espèces.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. L'homme en soi n'est qu'une espèce de l'animal en soi, et l'animal en soi n'a pas

substances et les Idées. Mais cependant il y aura des lacunes ; et, par exemple, les Idées et les espèces de l'animal seront laissées en dehors.

[13] Il n'est pas moins clair que, si la Triade représente l'homme en soi, les autres Triades le représenteront également, puisque les Triades sont semblables en tant qu'elles sont formées des mêmes nombres ; et par conséquent, les hommes seront infinis. Si chaque Triade est une Idée, chaque homme individuel sera une Idée aussi ; et si ce n'est pas l'homme individuel, ce seront tout au moins les hommes. Si un plus petit nombre n'est qu'une partie d'un plus grand, et j'entends un nombre plus petit qui serait formé d'unités combinées entre elles dans le même nombre, il en résulte que, la Tétrade

de nombre dans la Décade, comme l'homme en soi en a un.

§ 13. *Les autres Triades.* Qui sont, comme le dit Alexandre d'Aphrodise, soit dans le nombre Six, soit dans le nombre Neuf, composés de deux Triades, de trois Triades, etc., etc. — *Et par conséquent, les hommes seront infinis.* En supposant que les Triades elles-mêmes soient en nombre infini; ce qu'il aurait fallu dire. — *Ce seront tout au moins les hommes.* L'expression du texte est bien vague et bien peu précise. Ceci veut dire, sans doute, que l'Idée doit surtout se trouver dans l'universel, plutôt encore que dans l'individuel. Ainsi, il peut y avoir une Idée pour représenter le genre humain ; il n'y en a pas pour représenter Socrate ou Callias. — *J'entends un nombre plus petit....* Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté très nettement ce passage ; et il avait peut-être un texte différent du nôtre. — *L'homme sera une partie du cheval.* Parce que la Dyade en soi, qui représente l'homme, est une partie de la Tétrade qui représente le cheval, sous ce rapport sans doute que l'homme n'a que deux pieds,

en soi étant l'Idée de quelque chose, par exemple, l'Idée du cheval ou de la blancheur, l'homme sera une partie du cheval, puisqu'on suppose que l'homme est une Dyade.

[14] Et puis, il est absurde qu'il y ait une Idée pour le nombre Dix, et qu'il n'y en ait pas pour le nombre Onze, ni pour les nombres suivants. De plus, il existe, et il se produit sans cesse, des choses pour lesquelles il n'y a pas d'Idée. Pourquoi n'y a-t-il pas d'Idée de ces choses ? Les Idées ne sont donc pas des causes. Il est absurde, en outre, que le nombre jusqu'à Dix soit plus Être et plus Idée que la Décade en soi, bien que, pour l'unité, il n'y ait pas de génération possible et qu'il y en ait une pour la Décade.

[15] Nos philosophes s'efforcent de restreindre le nombre, comme si, dans les limites de la Décade, le nombre était parfait. Du moins, ils font

pendant que le cheval en a quatre. Toute cette discussion est d'une subtilité bien bizarre.

§ 14. *De plus, il existe..... des causes.* M. Bonitz trouve avec raison que cette phrase interrompt la suite des pensées; et quoique Alexandre d'Aphrodise et Syrien la commentent sans exprimer la moindre hésitation, il est assez probable que cette phrase est interpolée. — *Il est absurde, en outre.* La série des pensées interrompues un instant reprend régulièrement ici. — *Qu'il y en ait une pour la Décade.* Parce que la Décade se forme de tous les nombres qui sont plus petits qu'elle, tandis que l'unité est antérieure à tous les autres nombres, qui sont tous plus grands qu'elle.

§ 15. *S'efforcent de restreindre le nombre.* Le texte n'est pas aussi précis. — *Le nombre était parfait.* Sans doute, la série des nombres n'est pas complète avec la Décade; mais c'est la

naître les conséquences des nombres, c'est-à-dire le vide, la proportion, l'impair, et toutes choses semblables à celles-là, dans l'intérieur de la Décade. De ces entités, ils donnent les unes pour des principes tels que le mouvement, l'inertie, le bien, le mal; ils donnent les autres pour des nombres. Voilà pourquoi, à leur sens, l'unité est l'impair; car si l'impair n'était que dans la Triade, comment le nombre Cinq serait-il aussi un nombre impair? Mais les grandeurs, et toutes les choses de cet ordre, ne vont aussi, dans leur système, que jusqu'à une certaine quantité. Par exemple, la ligne indivisible est la première; puis, vient la Dyade, et le reste suit jusqu'à Dix.

[16] On peut demander encore, puisque le nombre est séparé, si c'est l'unité qui est antérieure,

Décade qui est le fondement de toute la numération. — *Les conséquences des nombres.* Le texte explique lui-même ce qu'il entend par là : « C'est le vide, la proportion, l'impair. » Mais il faut entendre ici « le vide » dans le sens particulier qu'Alexandre d'Aphrodise donne à ce mot, et qu'il avait sans doute dans la langue mathématique des Anciens. Le vide numérique est l'intervalle entre deux nombres de même genre; ainsi entre 2 et 4 il y a un vide; entre 4 et 6, etc., etc., de même qu'il y a un vide entre 1 et 3, entre 3 et 5, entre 5 et 7, etc., etc. — *Dans l'intérieur de la Décade.* Sans sortir de la décade et sans dépasser ses bornes. — *La ligne indivisible.* C'est le point, représenté par l'unité. La ligne proprement dite est représentée par la Dyade, la surface par la Triade, le solide par la Tétrade, etc., etc. — *Le reste suit jusqu'à Dix.* L'auteur aurait mieux fait de donner le détail de ce qu'il désigne par « Le reste ».

§ 16. *Puisque le nombre est séparé.* D'après la théorie Plato-

ou bien si c'est la Triade et la Dyade. Quand on considère que le nombre est un composé, c'est l'unité qui paraît antérieure. Mais, en tant que l'universel et la forme sont antérieurs à toute autre chose, c'est le nombre qui est antérieur à l'unité. En effet, chacune des unités forme une partie du nombre à titre de matière; et le nombre représente la forme. En un certain sens, c'est comme l'angle droit est antérieur à l'angle aigu, parce que l'angle aigu se définit par la définition même de l'angle droit; mais, en un sens aussi, c'est l'angle aigu qui est antérieur, parce qu'il n'est qu'une partie de l'angle droit, et que l'angle droit se divise en angles aigus. Ainsi, l'angle aigu est antérieur comme matière et élément, et l'unité l'est de la même façon. Mais quant à la forme et à la substance exprimée par la définition, c'est l'angle droit qui est antérieur, comme l'est le composé total qui vient de la réunion de la matière et de la forme; car ce composé, résultant de la réunion des deux, se rapproche davantage de la forme et

nicienne, contraire à celle des Pythagoriciens, comme à celle d'Aristote. — *La Triade et la Dyade.* Prises comme exemples de nombres quelconques. — *L'universel et la forme.* La suite du contexte explique ce qu'on doit entendre par là. Le nombre est la forme définitive et complète; l'unité n'est que la matière indéterminée du nombre, en tant qu'elle en est une partie. — *De la réunion.... de la réunion.* Dans ces deux passages, le texte n'est pas aussi formel. J'ai dû le préciser un peu davantage.

de la définition substantielle, bien qu'en réalité il ne vienne que postérieurement.

[17] Comment donc l'unité peut-elle être un principe? C'est, à ce que disent nos philosophes, parce qu'elle n'est pas divisible. Mais l'universel, le particulier et l'élément sont indivisibles aussi, tout en l'étant d'une façon différente, l'un sous le rapport de la notion, l'autre sous le rapport du temps. Dans lequel de ces deux sens l'unité est-elle donc un principe? Ainsi qu'on vient de le voir, l'angle droit est, à ce qu'il semble, antérieur à l'angle aigu; et réciproquement, celui-ci l'est à celui-là, sans que, ni l'un, ni l'autre, cesse d'être un seul et même angle. C'est de ces deux manières que nos philosophes comprennent que l'unité est principe. Mais c'est là encore une chose impossible; car alors l'unité est, d'une part, forme et substance; et d'autre part, elle est partie et matière. En quelque sorte, l'une et l'autre unité

§ 17. *Et l'élément.* Alexandre d'Aphrodise ne semble pas avoir ces mots dans le texte qu'il commente; et de fait, ils ne paraissent pas indispensables. Aristote oppose ici l'universel et le particulier, comme il vient de comparer l'angle droit et l'angle aigu. — *L'un sous le rapport de la notion.* C'est l'universel. — *L'autre sous le rapport du temps.* C'est le particulier; mais la pensée reste ici assez obscure, et l'explication d'Alexandre d'Aphrodise ne l'éclaircit point. — *De ces deux sens.* Comme notion, ou comme temps. — *Ainsi qu'on vient de le voir.* Au § précédent. — *Un seul et même angle.* L'angle droit reste droit, l'angle aigu reste aigu, quoique tour à tour l'un soit antérieur ou postérieur

sont bien chacune dans le nombre; mais, à dire vrai, c'est en simple puissance, puisque le nombre forme une unité de certaine espèce, et n'est pas seulement un amas confus, et puisqu'un nombre différent est composé d'unités différentes, ainsi que nos philosophes eux-mêmes le reconnaissent. Mais chacune des deux unités n'existe pas dans le nombre d'une manière réelle et complète.

[18] La cause de l'erreur que nos philosophes commettent, c'est qu'ils ont voulu tirer leurs recherches tout à la fois des Mathématiques et des universaux, que les Mathématiques emploient, de telle sorte que c'est en partant de ces données, qu'ils ont considéré l'unité comme un point et un principe; et en effet, l'unité est un point qui n'a pas de position. Ainsi donc, à l'exemple de quelques autres philosophes, eux aussi ils ont composé les êtres avec l'élément le plus petit possible. L'unité devient ainsi, pour eux, la matière des nombres, et elle est antérieure à la

à l'autre, selon les points de vue d'où on les considère. — *Car alors l'unité....* Le texte est moins précis, et il emploie un simple pronom neutre. — *Dans le nombre.... dans le nombre.* J'ai ajouté ces mots.

§ 18. *Que les Mathématiques emploient.* J'ai ajouté ce membre de phrase, en m'appuyant sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *De quelques autres philosophes.* Les philosophes atomistiques, Démocrite, Leucippe et les autres. — *Antérieure à la Dyade.* Voir plus haut, § 16. — *Attribuée à tous les nombres.* C'est le sens que je tire des explications d'Alexandre d'Aphrodise, qui comprend que l'unité peut

Dyade, et tout ensemble elle lui est postérieure, la Dyade étant une sorte de Tout, composé de l'unité et de la forme. Mais en cherchant à considérer comme universelle l'unité attribuée à tous les nombres, ils la traitèrent comme une simple partie de ces nombres. Or, il est bien impossible que ces deux qualités puissent simultanément appartenir à une seule et même chose.

19 Si, au contraire, il n'y a que l'Un en soi qui seul puisse être sans position, car l'Un en soi n'offre aucune autre différence avec le point que celle-là, ou encore celle d'être un principe, et si la Dyade est divisible, tandis que l'unité ne l'est pas, on doit en conclure que l'unité ressemblerait plus que la Dyade à l'Un en soi. Mais, si c'est

être considérée d'une manière universelle comme renfermant tous les nombres, puisque à elle seule elle les forme tous; et qu'en même temps, on peut la regarder comme une simple partie du nombre qu'elle compose.

§ 19. *L'Un en soi.* Aristote semble distinguer l'Un en soi de l'unité, et cette distinction peut se concevoir en ce sens que l'Un en soi est l'unité prise dans toute sa généralité, tandis que l'unité simple est la première partie d'un nombre quelconque. Dans la Dyade, il y a deux unités qui sont distinctes, l'une et l'autre, de l'Un en soi. — *Qui seul puisse être sans position.* Le point a eu une position; et l'unité, qui fait partie du nombre, a tout au moins une position d'antériorité et de postériorité. L'Un en soi est seul à être sans position. — *L'unité ressemblerait plus que la Dyade....* Il faut se rappeler que la Dyade en soi, considérée comme isolée et indépendante, forme une sorte d'unité dans l'ensemble des deux unités qui la composent. — *Plus ressemblant à l'unité qu'à la Dyade.* Pour que ceci ne paraisse pas une vérité trop évidente, on doit se dire, comme je viens de le faire remarquer, que la Dyade en soi forme une sorte d'unité, d'après les théories qu'Aristote

l'unité qui a cette ressemblance, l'Un en soi serait plus ressemblant aussi à l'unité qu'à la Dyade. Par suite, l'une et l'autre des deux unités de la Dyade seraient antérieures à la Dyade même. Or, nos philosophes le nient absolument; et aussi est-ce la Dyade en soi qu'ils font naître en premier lieu. Autre objection : si la Dyade en soi est une sorte d'unité, la Triade en soi en est une aussi ; et les deux ensemble font une Dyade. Alors, d'où vient cette Dyade nouvelle?

attribue, plus ou moins justement, aux Pythagoriciens. — *L'une et l'autre des deux unités de la Dyade*. Le texte n'est pas aussi formel. — *Qu'ils font naître en premier lieu*. D'après le système prêté à l'École de Platon, c'est la Dyade indéfinie qui est l'origine de tous les nombres. — *Cette Dyade nouvelle*. J'ai ajouté l'épithète. On peut trouver que cette dernière objection est présentée d'une manière bien concise, et que le chapitre finit un peu brusquement. Toutes ces réfutations restent pour nous très obscures, parce que nous ne connaissons pas les théories auxquelles elles s'adressent. Nous n'avons pas toutes les pièces de ce procès, et il est alors bien difficile de comprendre et de juger. Voir dans la Préface ce qui est dit des objections d'Aristote contre le Pythagorisme, et même contre le Platonisme.

CHAPITRE IX

De la formation des nombres ; fausse explication de quelques philosophes ; notion de la grandeur ; difficultés que présentent toutes ces théories ; rapports vrais de l'unité et de la pluralité ; de la notion du point géométrique ; le nombre et la grandeur ne peuvent être séparés des choses ; différence du nombre idéal et du nombre mathématique ; confusion des Idées et des êtres mathématiques ; critique spéciale de la théorie des Idées ; citation d'Épicharme ; origine réelle de la théorie des Idées ; rôle de Socrate, qui n'adopta pas cette théorie en ce qu'elle sépare les Idées et les choses sensibles ; notion fausse de la réalité des choses.

[1] Un contact quelconque n'étant pas possible entre les nombres, et comme il n'y a de possible pour eux que la succession des uns aux autres, on peut se demander, pour toutes les unités entre lesquelles il n'y a rien d'intermédiaire, par exemple, pour les unités de la Dyade et de la

§ 1. *On peut se demander...* Alexandre d'Aphrodise lui-même trouve ce passage obscur à force de concision ; et il s'efforce de l'expliquer le plus clairement qu'il peut. La pensée est celle-ci : « Dans la série infinie des nombres, qui se succèdent les uns aux autres, sont-ce les nombres eux-mêmes, comme Deux, Trois, etc., qui succèdent à l'unité primitive ? Ou bien ne sont-ce pas les unités qui composent ces nombres qui succèdent directement à l'Un primitif ? Ainsi, dans le nombre Deux, est-ce le nombre Deux lui-même qui succède tout entier à Un ? Ou est-ce la première unité de la Dyade qui se lie immédiatement au premier Un en soi ? Il en résulte alors que l'Un en soi avec la première

Triade, si ce sont elles qui succèdent à l'Un en soi immédiatement, ou ne lui succèdent pas; et si c'est la Dyade qui succède la première à l'Un en soi, ou si c'est une des deux unités qui la forment. Les mêmes difficultés se présentent pour les autres entités, qui viennent à la suite des diverses espèces du nombre, à savoir la ligne, la surface, le corps ou le solide.

[2] Parmi nos philosophes, les uns tirent ces entités des Idées du Grand et du Petit; et par exemple, les longueurs viennent, selon eux, du long et du court; les surfaces viennent du large et de l'étroit; les solides, de l'épais et du mince; et de fait, toutes ces différences ne viennent, au

unité de la Dyade forme déjà une Dyade, qui est ainsi antérieure à la Dyade elle-même, etc. » — *Il n'y a rien d'intermédiaire*. Entre les unités qui composent la Dyade, il n'y a pas d'intermédiaire possible; seulement l'une succède à l'autre. — *Immédiatement*. J'ai ajouté ce mot. — *Si c'est la Dyade*. Il faut entendre la Dyade dans sa totalité formée des deux unités. L'Un en soi ne signifie pas autre chose que l'Un qui vient avant Deux, et avant chacune des deux unités qui composent ce nombre. — *Une des deux unités*. J'ai adopté ici la leçon proposée par MM. Schwegler et Bonitz, et qui est tirée du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Entités*. J'ai dû adopter ce mot faute d'un meilleur. Le grec dit simplement : « Les genres qui viennent après le nombre. »

§ 2. *Les uns tirent ces entités... du Grand et du Petit*. Voir plus haut, liv. I, ch. VII, § 51; et plus loin, liv. XIV, ch. II, § 10, et aussi ch. III, §§ 9 et 10. — *Du Grand et du Petit*. Ce qui correspond, selon Alexandre d'Aphrodise, à la Dyade indéterminée quand il s'agit des grandeurs et non plus des nombres. — *Les longueurs*. Il semble qu'Alexandre d'Aphrodise ait eu un autre texte sous les yeux. Du moins, il parle de la Ligne au lieu des Grandeurs. — *Du large et de l'étroit*. Autre nuance de la Dyade indéterminée, en ce qui re-

fond, que de celles du Grand et du Petit. Quant au principe qu'on prétend trouver, pour toutes ces choses, dans l'unité seule, d'autres philosophes ont des théories fort dissemblables. Mais on y peut signaler aussi une foule d'impossibilités et d'illusions, absolument contraires à tout ce qu'on peut dire de raisonnable sur ce sujet.

[3]Toutes ces entités sont isolées et indépendantes les unes des autres, si leurs principes ne se suivent pas et ne s'enchaînent pas entre eux, de telle sorte que le large puisse devenir, ou étroit, ou long, ou court. Mais si les principes s'enchaînent, la surface peut se réduire à une ligne, et le solide devenir une simple surface. Et puis, comment ces doctrines pourraient-elles

garde les grandeurs. — *Les solides.* Même remarque. Il paraît, d'après le témoignage d'Alexandre d'Aphrodise, qu'Aristote, dans son *Traité de la Philosophie,* attribuait formellement ces doctrines à Platon lui-même. — *Dans l'unité.* D'autres philosophes de l'École platonicienne tiraient les grandeurs, comme les nombres, de l'unité seule, au lieu de les tirer de la combinaison de l'unité et de la Dyade indéfinie. Aristote condamne également ces deux doctrines. — *D'autres philosophes.* Alexandre d'Aphrodise ne nous apprend pas quels sont précisément ces autres philosophes; mais on peut présumer que ce sont Xénocrate et Speusippe. — *Absolument contraires....* Ce jugement est bien sévère.

§ 3. *Isolées et indépendantes.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Ne se suivent pas et ne s'enchaînent pas entre eux.* Même remarque. Dans le système d'Aristote, les entités géométriques se tiennent toutes entre elles; le point engendre la ligne; la ligne engendre la surface; la surface engendre le solide. Dans le système qu'il réfute, ces entités sont considérées comme indépendantes les unes des autres, ainsi que les unités dans les nombres. — *Le large puisse de-*

se rendre compte de ce que c'est que les angles, les figures géométriques, et tout ce qui s'en rapproche? On commet ici la même erreur que les philosophes à l'égard du nombre. Angles, figures, etc., ce ne sont là en effet que des modifications de la grandeur; ce n'est pas de cela que se compose précisément la grandeur elle-même, pas plus que la longueur n'est composée du droit et du courbe, pas plus que les solides ne se composent du poli et du rude.

[4] Dans toutes ces questions, se retrouve la difficulté commune qu'on rencontre aussi pour expliquer les rapports des espèces et du genre, quand on admet la réalité des universaux, et que

venir. C'est-à-dire qu'une même chose puisse être, tantôt large ou étroite, tantôt courte ou longue, de telle façon que ces modes de la grandeur se lient les uns aux autres et se succèdent, au lieu d'être isolés comme on le prétend. — *Mais si les principes s'enchainent*. J'ai tiré ce sens et cette paraphrase du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; le texte n'a qu'un pronom neutre tout indéterminé. — *Que les philosophes... du nombre*. C'est le sens adopté par M. Schwegler; et alors, ce sont évidemment les Pythagoriciens qu'Aristote veut désigner, comme le conjecture M. Schwegler. Mais M. Bonitz repousse ce sens; et il croit qu'il s'agit simplement « des théories sur le nombre ». D'ailleurs, l'expression grecque est peu precise; et le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ne nous offre aucun secours pour dissiper cette obscurité. — *Du droit et du courbe... du poli et du rude*. Ceci fait, sans doute, allusion à des théories Pythagoriciennes, qui prenaient les modifications des choses pour les choses elles-mêmes.

§ 4. *Dans toutes ces questions....* M. Bonitz trouve que cette phrase interrompt la suite des pensées; et il semble croire que tout ce § n'est qu'une interpolation. L'hypothèse n'est pas invraisemblable; mais Alexandre d'Aphro-

l'on a à se demander si l'Animal en soi est dans l'animal qu'on a sous les yeux, ou si l'animal réel est différent de l'Animal en soi. Si, en effet, l'universel n'est pas séparé des choses, il n'y a plus la moindre difficulté. Mais du moment que, comme le prétendent les partisans de ce système, l'Un en soi et les nombres sont séparés des objets, la solution n'est pas facile; si l'on peut dire toutefois, d'une chose qui est impossible, qu'elle ne soit pas facile. Ici, en effet, lorsque l'on pense à l'unité dans la Dyade, ou plus généralement dans le nombre, pense-t-on à l'Un en soi, ou à quelque autre chose?

[5] Ainsi, les uns font sortir les grandeurs d'une matière analogue à celle qu'on vient d'indiquer; d'autres les font sortir du point, qui, à leurs yeux, ne se confond pas avec l'unité, et qui est

dise a déjà le texte tel que nous l'avons, et il commente tout ce passage sans aucune observation, qui puisse en faire suspecter l'authenticité. — *Pour expliquer les rapports.* Le texte est moins formel. — *Quand on admet la réalité des universaux.* Ceci est une critique indirecte de la théorie des Idées. — *Les partisans de ce système.* Ce sont les Platoniciens. — *L'Un en soi et les nombres.* Ceci rentre tout-à-fait dans la suite des pensées; et si l'auteur s'est écarté un instant de son sujet, il se hâte d'y revenir. — *Pense-t-on à l'Un en soi.* La pensée reste obscure à force de concision; mais Aristote veut dire que la pensée ne sépare jamais l'unité, des objets auxquels elle l'applique. L'unité n'est que dans la pensée qui la conçoit.

§ 5. *Analogue à celle qu'on vient d'indiquer.* Le texte est moins explicite; voir, plus haut, le § 2. La matière des grandeurs est, selon quelques philosophes Platoniciens, le Grand et le Petit, le Large et l'Étroit, le Mince et l'Épais. — *D'autres.* Ce sont sans doute les disciples de

seulement quelque chose qui ressemble à l'unité; du point, dis-je, et d'une autre matière qui ressemble à la quantité, sans être la quantité précisément. Mais ces théories présentent tout autant de difficultés que les précédentes. Si cette matière est unique, la ligne, la surface, le solide se confondent; car, des mêmes choses, il ne peut sortir qu'une seule et même chose. S'il y a plusieurs matières, et qu'elles soient différentes pour la ligne, pour la surface, pour le solide, ou ces matières dépendront les unes des autres, ou elles n'en dépendront pas; et de cette façon, on retombe encore dans les mêmes embarras que tout à l'heure. Ou la surface n'aura pas de lignes, ou elle sera réduite à n'être qu'une ligne. [6] Et puis, comment se peut-il que le nombre se forme de l'unité et de la pluralité, c'est ce qu'on n'essaie même pas de nous expliquer. De quelque façon qu'ils s'y prennent, ils se heurtent aux mêmes objections que nous avons op-

Platon, Xénocrate et Speusippe. Alexandre d'Aphrodise n'est pas plus précis que le texte, et il ne désigne pas nommément les philosophes qui déduisent du point toutes les grandeurs géométriques. — *Sans être la quantité précisément.* J'ai suivi le sens donné par Alexandre d'Aphrodise, qui trouve ici le texte peu clair, et qui va jusqu'à y proposer une modification. — *Tout à l'heure.* Voir plus haut § 3.

§ 6. *De l'unité et de la pluralité.* C'est toute l'École de Platon qui soutenait cette doctrine; mais elle se divisait en deux nuances: les uns prenant la pluralité d'une manière générale; les autres s'arrêtant à cette pluralité spéciale qu'ils appelaient

posées au système qui prétend tirer le nombre de l'unité et de la Dyade indéterminée. Ici, en effet, tel philosophe crée le nombre en le formant de la pluralité prise comme un attribut universel, et non d'une pluralité particulière ; et tel autre philosophe fait bien sortir le nombre d'une pluralité déterminée, mais c'est de la pluralité première, qu'on croit trouver dans la Dyade, prise comme la première pluralité qui soit déterminée. Par conséquent, il n'y a pas, on peut dire, la plus légère différence de part et d'autre; et les mêmes difficultés se représenteront : mélange, position, combinaison, production, des nombres et toutes autres explications analogues.

[7] Ce qu'il faudrait rechercher par-dessus tout, c'est de quoi se compose chaque unité du nombre, si l'on admet que chacune des unités soit Une et indépendante. Certainement, chaque unité ne peut pas être l'Un en soi ; donc il y a néces-

la Dyade indéfinie, ou indéterminée. — *Que nous avons opposées.* Voir plus haut, ch. VII, §§ 5 et 6. — *Tel philosophe.* C'est sans doute, ou un Pythagoricien, ou Xénocrate. — *Tel autre philosophe.* C'est certainement Platon, qui a soutenu que les nombres viennent de l'unité et de la dyade indéterminée. Voir le *Phédon* de Platon, traduction de M. Victor Cousin, p. 285 et suiv. — *Mélange, position, combinaison...* C'est la reproduction fidèle du texte, qui n'est pas plus correct en grec que dans ma traduction. La pensée d'ailleurs n'est pas obscure; et c'est là ce qui m'a engagé à lui laisser cette forme irrégulière et incohérente.

§ 7. *Du nombre.* J'ai ajouté ces mots. — *Dans le système.*

sité, dans le système de nos philosophes, qu'elle soit composée de l'Un en soi et de la pluralité, ou d'une partie de la pluralité. Dire que l'unité soit une pluralité, c'est tout à fait impossible, puisque l'unité est indivisible. Soutenir qu'elle est composée d'une partie de la pluralité, n'offre pas moins de difficultés également embarrassantes; car il faudrait, alors, de toute nécessité que chacune de ces parties fût indivisible, ou que chacune fût une pluralité, que l'unité devînt divisible, et que, par suite, l'Un en soi et la pluralité cessassent d'être l'élément de l'unité, puisque chaque unité ne se formerait plus de la pluralité et de l'Un en soi. [8] En soutenant cette opinion, on ne fait absolument que créer un autre nombre d'une nouvelle espèce, puisqu'une pluralité d'indivisibles est un nombre. Mais l'on peut demander encore, aux partisans de cette théorie, si leur nouveau nombre est infini ou fini; car on admettait aussi, à ce qu'il semble,

Même remarque. J'ai tiré d'ailleurs ces deux additions du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *De l'Un en soi et de la pluralité.* Dans l'une et l'autre doctrine, exposées dans le § précédent.

§ 8. *D'une nouvelle espèce.* J'ai ajouté ces mots afin de préciser davantage la pensée. L'objection est ici la même qu'Aristote oppose à la théorie des Idées. « Vous ne faites que multiplier les êtres inutilement, et vous ne les expliquez pas. » Ici, vous créez un nouveau nombre; mais vous n'expliquez pas ce qu'est le nombre, tel que nous le connaissons. — *Une pluralité finie.* Qui était celle de la Dyade indéterminée. — *Qui est l'élément du nombre avec l'Un en soi.* Le texte n'est pas aussi développé.

une pluralité finie, d'où venaient les unités finies, ainsi que l'Un en soi. Mais la pluralité en soi et la pluralité infinie sont des choses différentes. Alors, quelle est la pluralité qui est l'élément du nombre avec l'Un en soi?

[9] On peut soulever les mêmes objections, en ce qui concerne le point, et l'élément spécial d'où nos philosophes font naître les grandeurs; car ce n'est pas un seul et unique point absolument qui peut les engendrer. Alors, d'où viendraient chacun des autres points? On ne peut pas, certainement, nous répondre que le point vient d'une étendue quelconque et du Point en soi, puisque les parties de l'étendue ne peuvent pas être des parties indivisibles, comme peuvent l'être les parties de cette pluralité d'où l'on fait venir les unités; car, si le nombre peut se composer d'indivisibles, les grandeurs n'en sont jamais composées.

§ 9. *Le point et l'élément spécial.* Peut-être ne faut-il pas distinguer, puisque souvent le point et cet élément spécial se confondent; mais, comme le point ne peut pas réellement engendrer la grandeur, que lui-même il n'a pas, il faut, avec le point, admettre un autre élément d'où les grandeurs puissent sortir. — *Un seul et unique point.* De même que l'on a voulu faire naître, de l'Un en soi, la série tout entière des nombres. — *On ne peut pas, certainement, nous répondre.* Le texte n'est pas aussi explicite. — *D'une étendue quelconque et du Point en soi.* Comme on dit que le nombre se forme de l'Un en soi et de la Dyade indéfinie. — *Le nombre peut se composer d'indivisibles.* Les unités dont le nombre se compose, sont chacune indivisibles, en tant qu'unités, si d'ailleurs le nombre total est lui-même divisible.

10 Toutes ces considérations, et une foule d'autres qu'on pourrait y joindre, montrent clairement qu'il est bien impossible que le nombre et les grandeurs aient une existence séparée des choses. Mais, en outre, les dissentiments même qui éclatent, entre les plus habiles de ces philosophes, sur la nature des nombres, sont la preuve frappante que c'est la fausseté de toutes ces théories qui les jette dans un trouble aussi profond. Les uns, ne reconnaissant que les êtres mathématiques, en dehors des choses sensibles, et remarquant tout ce que la théorie des Idées a d'obscur et de factice, se sont éloignés du nombre idéal, et ont imaginé le nombre mathématique. Les autres, voulant concilier, tout à la fois, les Idées et les Nombres, et ne voyant pas comment, si l'on admet ces principes, le nombre mathématique pourra subsister en dehors du nombre idéal, ont confondu et identifié, mais rien que dans les mots, le nombre idéal et le nombre

§ 10. *Le nombre et les grandeurs*. Peut-être eût-il mieux valu dire : « Le principe du nombre et des grandeurs. » — *Une existence séparée des choses*. Comme l'a cru l'École platonicienne. — *Les plus habiles de ces philosophes*. Alexandre d'Aphrodise donne ce sens; mais il indique aussi une variante qui fournirait un sens un peu différent : « Les divergences entre ces théories diverses. » Le premier sens me paraît le plus acceptable. — *Ne reconnaissant que les êtres mathématiques*. C'est Xénocrate et Speusippe, d'après Alexandre d'Aphrodise. — *Les autres*. Alexandre d'Aphrodise croit que ce sont encore des disciples de Platon; mais il ne les nomme pas. — *Mais rien que dans les mots*.

mathématique. De fait, c'était supprimer le nombre mathématique, que de recourir à des hypothèses qui n'ont plus rien de mathématique réellement, et qui sont uniquement propres à la théorie des Idées.

11 D'ailleurs, le philosophe qui avait admis le premier l'existence des Idées et celle des nombres, avait eu toute raison de séparer les Idées et les êtres mathématiques; et, par suite, nos philosophes sont tous dans le vrai, à quelques égards, mais ils n'y sont pas d'une manière absolue. Eux-mêmes, du reste, conviennent qu'ils n'ont pas les mêmes théories et que leurs systèmes se combattent. La cause de leurs divisions, c'est que leurs hypothèses et leurs principes sont faux. Or, comme le dit Épicharme: « Il est difficile de parler bien quand on part « de données mauvaises; car, alors, pour peu « qu'on parle, l'erreur éclate sur-le-champ à « tous les yeux. »

L'expression grecque pourrait signifier aussi : « Mais rien que rationnellement. » Le sens que j'ai adopté ressort des explications que donne Alexandre d'Aphrodise.

§ 11. *Le philosophe qui avait admis le premier....* C'est Platon. — *Sont tous dans le vrai.* Le jugement d'Aristote est ici plus doux que d'habitude; en général, il traite l'École de son maître avec une sévérité qui a paru excessive à la plupart des historiens de la philosophie. — *Épicharme.* Voir plus haut, liv. IV, ch. v, § 12, où Épicharme a été déjà cité pour un de ses vers contre Xénophane. La sentence d'Épicharme est d'ailleurs fort juste, et elle s'applique fort bien à toute cette discussion.

[12] Mais ce que nous avons dit sur la nature des nombres, et sur les questions qu'elle soulève, doit suffire, avec les solutions que nous en avons essayées. Car, s'il est très possible que quelqu'un qui serait déjà convaincu, le fût encore davantage par une discussion plus développée, la discussion ne pourrait rien absolument sur un esprit qui ne serait pas tout d'abord de ce même avis.

[13] Quant aux principes premiers, aux causes premières et aux éléments, et quant aux opinions de ceux qui se sont occupés de la substance sensible exclusivement, nous avons traité quelques-unes de ces questions dans nos *Ouvrages sur la nature;* et le reste n'appartient pas à la présente étude. Mais une suite toute simple de nos recherches, c'est d'examiner les théories de ceux qui

§ 12. *Doit suffire.* Cependant l'auteur reviendra encore assez longuement sur ce sujet, dans la plus grande partie du livre suivant. Le désordre où est la *Métaphysique*, telle qu'elle nous est parvenue, explique assez ces contradictions.

§ 13. *Quant aux principes premiers.* L'auteur aborde ici une question entièrement différente de celles qui précèdent; il l'a déjà traitée souvent dans le cours de son ouvrage; et il doit y revenir encore à plus d'une reprise; mais, encore une fois, ce désordre n'a rien qui doive nous étonner. Voir la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*. M. Bonitz croit qu'il faut commencer ici le livre XIV, comme on le faisait quelquefois dans l'Antiquité, d'après le témoignage de Syrien. Je pense, avec M. Schwegler, qu'il faut laisser les choses telles qu'elles sont, bien qu'évidemment elles soient fort irrégulières. — *Dans nos Ouvrages sur la nature.* Il s'agit évidemment de la *Physique*, où ces questions ont en effet été trai-

reconnaissent d'autres substances en dehors des substances sensibles ; et puisqu'on a prétendu qu'il existe des Idées et des Nombres dans cette condition, et que leurs éléments sont, dit-on, les éléments mêmes et les principes des êtres, il faut voir ce que pensent précisément ces philosophes, et la manière dont ils soutiennent leurs systèmes. Plus tard, nous étudierons les théories qui n'admettent que des nombres tout seuls, et des nombres mathématiques. Quant à ceux qui défendent les Idées, nous allons, tout à la fois, exposer leurs opinions, et présenter les objections qu'elles provoquent.

[14] Ces philosophes considèrent aussi, tout ensemble, les Idées comme des substances universelles, comme des substances séparées, et comme les

tées avec quelque étendue ; voir la *Physique*, liv. I, ch. VIII, p. 476 de ma traduction. Alexandre d'Aphrodise indique par erreur le IIe livre, où ce sujet n'est pas traité. — *En dehors des substances sensibles.* C'est un examen auquel Aristote s'est déjà livré fort longuement ; et la répétition semble peu nécessaire, après tout ce qui a été dit dans une question qui semble épuisée. — *Il faut voir....* On pourrait penser qu'il n'y a plus rien à dire dans une discussion qui a déjà tenu une aussi grande place. — *Qui n'admettent que des nombres tout seuls.* C'est ce que l'auteur a déjà fait, soit en discutant les théories Pythagoriciennes, soit en discutant celles de Xénocrate et de Speusippe. — *Nous allons..... exposer leurs opinions.* L'auteur ne parlerait point autrement, s'il abordait ce sujet pour la première fois. Il parle ici de la théorie des Idées d'une manière générale, et il ne restreint même pas sa critique aux rapports que les Idées peuvent avoir avec les nombres.

§ 14. *Déjà, nous avons montré.* L'auteur, ou plutôt le scholiaste qui a si mal disposé les maté-

substances des choses individuelles. Déjà, nous avons montré combien tout cela est impossible. Ce qui a pu porter les partisans des Idées universelles à réunir confusément ces théories contradictoires, c'est qu'ils n'attribuaient pas les mêmes substances aux choses sensibles. Ainsi, ils supposaient que, pour les choses sensibles, tout est dans un flux perpétuel, et qu'il n'y a rien de permanent en elles; et ils soutenaient que l'universel est indépendant des choses, et qu'il en est tout différent.

[15] Comme nous l'avons dit précédemment, c'est Socrate qui suscita cette théorie par ses définitions; mais il se garda bien de séparer l'universel des choses particulières. Certes, il avait toute raison de ne pas le séparer; et ce qui le prouve, c'est l'observation même des faits. Sans les universaux, il est impossible, certainement,

riaux de la *Métaphysique*, sent lui-même que ce ne sont là que des répétitions, qui sont certainement fort inutiles. — *Tout est dans un flux perpétuel.* Voir l'exposition de cette théorie, liv. I, ch. VI, §§ 1 et suiv.

§ 15. *Comme nous l'avons dit précédemment.* Voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 3, et aussi dans ce livre XIII, ch. IV, §§ 3 et suiv. — *Socrate qui suscita cette théorie.* Il semblerait, d'après cette tournure de phrase, que Socrate est responsable, du moins en particulier, du système de Platon; mais il est possible aussi que le mot grec, au lieu du sens strict de Susciter, ait plutôt le sens de Remuer, de Soulever. Ce serait alors Socrate qui aurait « soulevé ces questions », par le soin qu'il donnait à l'étude des définitions et de l'universel, et qui aurait ainsi préparé des doctrines fort contraires aux siennes. — *Quant à nos philosophes.* C'est Platon et son École. —

d'arriver à la science; mais c'est la séparation de l'universel qui a fait naître toutes les difficultés que présente la théorie des Idées. Quant à nos philosophes, ils ont soutenu que, dès le moment qu'outre les substances sensibles exposées à un perpétuel écoulement, il y a d'autres substances, il faut de toute nécessité que ces substances soient séparées. Comme ils n'avaient pas d'autres substances que les substances prises universellement, ce furent celles-là qu'ils altérèrent en les déplaçant, de telle sorte que, pour eux, les natures universelles et les natures particulières en vinrent à se confondre presque entièrement. C'est là, qu'on le sache bien, la difficulté essentielle et capitale de la doctrine dont nous nous occupons.

Qu'ils altérèrent en les déplaçant. Le texte n'est pas aussi formel. — *En vinrent à se confondre.* Les natures universelles étant dans les choses particulières, et les choses particulières ne subsistant que par l'universel, on peut dire que les unes et les autres étaient à peu près confondues et réunies, contre le gré même des partisans de la théorie des Idées. — *Qu'on le sache bien.* J'ai voulu, par cette addition, rendre toute la force de l'expression grecque. — *Essentielle et capitale.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Cette observation d'Aristote sur la théorie des Idées est de la plus haute importance ; elle est ici indiquée très-brièvement, et il est à regretter qu'Aristote ne l'ait pas développée davantage ailleurs, dans quelqu'un de ses ouvrages.

CHAPITRE X

Suite de la critique de la théorie des Idées; égale difficulté de les admettre et de les repousser; objections dans les deux sens; démonstration sur les lettres prises comme éléments des mots; par les Idées, on multiplie les éléments des choses à l'infini, et l'on rend dès lors la science impossible; nécessité absolue des universaux pour constituer la science; double sens des mots Science et Savoir, en simple puissance et en acte; la puissance est la matière de l'universel, et elle est indéterminee; l'acte est toujours déterminé dans un objet individuel; exemples de la vue et de la couleur; les principes sont nécessairement universels; les deux aspects de la science.

[1] Il est un point qui embarrasse, à peu près également, ceux qui admettent la théorie des Idées, et ceux qui la repoussent. Nous l'avons indiqué déjà, quand, au début de cet ouvrage, nous avons posé les questions à discuter; mais maintenant, nous croyons devoir y revenir. [2] Ce point, le voici : nier que les substances soient séparées des choses et qu'elles existent à la fa-

§ 1. *Il est un point qui embarrasse..... également.* Le texte est moins précis; et il ne se sert que d'un pronom neutre indéterminé. — *Au début de cet ouvrage.* Voir plus haut, liv. III, ch. IV, § 1, et ch. VI, § 2. — *Les questions à discuter.* Celle-ci n'a pas été proposée positivement; mais elle est implicitement comprise dans plusieurs autres.

§ 2. *Ce point, le voici.* L'expression grecque est, encore ici, moins formelle. — *Ainsi que nous voulons le montrer.* Alexandre d'A-

çon dont existent les êtres individuels, c'est absolument détruire la substance, ainsi que nous voulons le montrer; et, d'autre part, si l'on admet que les substances sont séparées, alors comment concevoir ce que sont leurs éléments et leurs principes? Si les principes ne sont que particuliers, et s'ils ne sont point universels, les êtres seront, alors, aussi nombreux que les éléments; et, par cela même, les éléments ne seront plus susceptibles de science. Par exemple, supposons que les syllabes dont se forment les mots, soient des substances; et que les éléments des syllabes soient les éléments de ces substances, il faudra nécessairement que la syllabe BA, ou, si l'on veut, toute autre syllabe, soit absolument unique, puisqu'elle n'est pas universelle; et que les syllabes étant de la même espèce, chacune d'elles

phrodise semble avoir eu sous les yeux un texte différent, qui aurait une négation : « Ce que nous ne voulons pas accorder », dit-il, ce qu'Aristote « n'accorderait » point ici, c'est que la substance puisse être séparée. M. Bonitz préfère la leçon vulgaire, et je partage son avis. — *Les êtres seront, alors, aussi nombreux que les éléments.* Alexandre d'Aphrodise renverse la phrase et il dit : « Les éléments seront alors aussi nombreux que les êtres ». M. Schwegler approuve cette leçon; avec M. Bonitz, je garde la leçon ordinaire. Alexandre d'Aphrodise a pu s'en écarter dans son commentaire, sans que peut-être son texte fût différent. — *Supposons que les syllabes...* Aristote s'est déjà servi de cet exemple, plus haut, liv. III, ch. IV, § 10; mais cet exemple n'est pas très heureusement choisi, et il n'est pas assez clair. — *Soient des substances.* L'hypothèse est au moins bizarre. — *Soit absolument unique.* C'est là le point principal de cette discussion; il n'y a plus qu'une seule et unique syllabe

soit numériquement seule et unique, c'est-à-dire quelque chose de distinct, qui ne soit pas simplement homonyme, puisqu'aussi bien l'on prétend que chaque chose est seule et unique, en étant ce qu'elle est par sa condition essentielle. [3] S'il en est ainsi des syllabes, il en est de même des éléments, ou lettres, dont les syllabes se composent. Il n'y aurait donc pas plus d'un seul et unique A ; et chacune des autres lettres ne serait pas davantage plus d'une, par cette même raison qui fait que, parmi les autres syllabes, une même syllabe ne peut pas être successivement différente d'elle-même. Mais s'il en est ainsi, il n'y aura pas d'autres éléments, ou lettres, que celles que nous connaissons ; et il n'y aura que ces lettres toutes seules.

[4] Ajoutez que, dès lors, les éléments échapperont à la science, quand on prétend qu'ils ne sont

BA, et cette syllabe ne peut plus se répéter dans des mots divers, comme elle s'y répète en effet. — *Simplement homonyme.* C'est-à-dire, qui n'ait de commun que le nom avec les autres choses de la même espèce. — *En étant ce qu'elle est.* Le texte n'est pas aussi formel.

§ 3. *Des éléments ou lettres.* J'ai ajouté les deux derniers mots, parce que en grec le mot Élément signifie aussi Lettre. En parlant des syllabes, le mot de Lettre est plus clair que celui d'Élément. — *D'autres..... lettres que celles que nous connaissons.* Alexandre d'Aphrodise dit positivement : « Les vingt-quatre lettres » de l'alphabet grec. — *Il n'y aura que ces lettres toutes seules.* J'ai précisé le sens un peu plus que ne le fait le texte ; mais je m'appuie sur l'autorité d'Alexandre d'Aphrodise.

§ 4. *Échapperont à la science* C'est la seconde objection qui a été posée au début du § précé-

pas universels; car c'est sur les universaux exclusivement que la science se fonde. C'est ce qu'on peut bien voir par les syllogismes, et par les définitions. Le syllogisme, par exemple, ne pourrait pas conclure que les trois angles de tel ou tel triangle spécial, sont égaux à deux droits, si, d'abord, on n'avait point reconnu que tout triangle a toujours ses angles égaux à deux droits. On ne saurait point que tel ou tel homme est un être animé, si d'abord on n'avait pas admis que tout homme est un être animé. D'un autre côté, si les principes sont regardés comme universels, ou, même, si c'est d'eux que viennent les substances universelles, il en résulte que ce qui n'est pas substance est antérieur à la substance, puisque l'universel n'est pas une substance, et que l'élément et le principe sont universels. Or, l'élément et le principe sont nécessairement antérieurs aux objets, dont ils sont le principe et l'élément.

[5] Toutes ces conséquences ne sont que parfaitement rationnelles, lorsqu'on admet que les

dent. — *Par les syllogismes et par les définitions*. Il faut toujours, dans les syllogismes une majeure qui est universelle, affirmative ou négative ; et les définitions sont toujours fondées sur le genre et la différence. De part et d'autre, il y a donc de l'universel. — *Ce qui n'est pas substance*. C'est le principe qui n'est pas substance, puisque l'universel n'est pas substance à la manière des individus.

§ 5. *Des substances qui renferment l'espèce en soi et les Idées*. J'ai suivi ici, en modifiant très

Idées se composent d'éléments, et qu'à côté des substances qui renferment l'espèce en soi et les Idées, on se figure qu'il y a encore quelque unité séparée des choses. Mais rien n'empêche que, comme pour les lettres dont les mots sont formés, il n'y ait plusieurs A et plusieurs B, sans qu'il y ait, cependant, ni d'A en soi outre les A multiples, ni de B en soi outre les B. Et cela suffira pour que les syllabes pareilles soient en nombre infini.

[6] Dans tout ce que nous venons de dire, le point qui peut être le plus contestable, c'est cette assertion que toute science est universelle, et que, par suite, il est nécessaire que les principes des choses soient universels aussi, sans être, cependant, des substances séparées. Cette assertion est vraie sans doute, à un certain point de vue; mais, à un autre point de vue, elle ne l'est pas.

légèrement le texte, l'interprétation d'Alexandre d'Aphrodise, qui est très claire. « Les substances réelles représentent l'espèce en soi, qui les fait être essentiellement ce qu'elles sont ; elles représentent, en outre, les Idées, puisqu'elles en participent. A quoi bon, dès lors, supposer quelque chose qui soit séparé des substances? » Je préfère cette explication à celle que propose M. Bonitz, et qui retrancherait deux mots du texte. — *Et cela suffira.* Il semble qu'il n'y a ici qu'une répétition d'idées, si ce n'est de mots.

§ 6. *Toute science est universelle.* Il semble, au contraire, que cette assertion, si souvent répétée, n'a rien de contestable; mais Aristote explique cette difficulté, en faisant la distinction qu'il expose dans le § suivant. — *Sans être, cependant, des substances séparées.* Selon Aristote, l'universel est dans le particulier ; c'est l'intelligence qui l'y reconnait, et qui l'y crée en quelque sorte.

[7] C'est que Science et Savoir sont des expressions à double sens : tantôt, elles signifient l'état de simple puissance, et tantôt, l'état de réalité actuelle. La puissance, en tant que matière universelle et indéterminée, s'applique à l'universel et à l'indéterminé. Mais l'acte, au contraire, est déterminé, en s'appliquant à un objet déterminé; il est telle chose spéciale, dans telle chose aussi spéciale que lui. La vue ne voit la couleur universelle qu'indirectement, parce que cette couleur actuelle qu'elle voit est de la couleur, comme cet A spécial qu'étudie le maître d'écriture est bien un A réel. [8] Si les principes sont nécessairement universels, il faut nécessairement aussi que les conséquences des principes soient universelles, comme elles le sont dans les démonstrations. Or, s'il en est ainsi, il n'y aura

§ 7. *En tant que matière universelle et indéterminée.* J'ai suivi la leçon proposée par M. Bonitz, bien qu'elle semble avoir contre elle la grave autorité d'Alexandre d'Aphrodise. M. Schwegler adopte la correction de M. Bonitz dans sa traduction ; mais il ne l'adopte pas dans son texte.

§ 8. *Comme elles le sont dans les démonstrations.* Selon Alexandre d'Aphrodise, ceci signifie seulement que, si, dans un syllogisme, les deux prémisses sont universels, la conclusion doit l'être comme elles. — *Il n'y aura plus de substance.* Cette phrase, que n'a point commentée Alexandre d'Aphrodise, est obscure, et elle peut offrir ce double sens : « Ou qu'il n'y a plus de substance séparée » ; ou « que toute idée de substance est détruite ». J'incline à cette seconde interprétation : « la substance, en devenant universelle, cesse réellement d'être substance ». On peut trouver que cette fin du XIIIe livre est bien

rien de séparé ; et il n'y aura plus de substance. Mais il est clair que, sous un certain point de vue, la science est universelle, et qu'à un autre, elle ne l'est pas.

brusque, et que, malgré la première phrase du livre suivant, il n'y a aucune connexion entre les deux derniers livres de la *Métaphysique*. On n'a point à s'étonner de ces incohérences, qui se rencontrent dans toutes les parties de l'ouvrage. On a essayé de les expliquer dans la Dissertation spéciale, qu'on trouvera au premier volume, à la suite de la Préface. Je me permets de prier le lecteur de s'y reporter. Le récit de Strabon montre, de la manière la plus vraisemblable, d'où a pu venir tout ce désordre, que les Scholiastes grecs n'ont pas su corriger.

LIVRE XIV

CHAPITRE PREMIER

Retour sur la théorie des Contraires; il leur faut toujours un sujet substantiel, dans lequel s'opère le passage d'un contraire à l'autre; théories diverses qui cherchent dans les contraires l'origine des nombres; le grand et le petit, l'égal et l'inégal, le surpassant et le surpassé; le peu et le beaucoup; l'unité et la multiplicité; l'unité est la véritable mesure; son rôle essentiel; tout le reste n'est que du relatif; nature véritable de la relation; elle a moins de substance que toute autre catégorie; le nombre ne peut pas n'être qu'une relation.

[1] Nous nous bornerons donc aux considérations précédentes sur la substance ainsi comprise. Mais, tous les philosophes s'accordent à reconnaître que les principes sont contraires,

§ 1. *Sur la substance ainsi comprise.* M. Bonitz, trouvant sans doute que le XIVe livre ne tient pas assez étroitement au XIIIe, propose une variante : « Sur la question que nous venons de débattre ». Mais ce changement, que n'autorise aucun manuscrit, ne sert absolument à rien; car les matières traitées dans le 1er chapitre du livre XIV n'ont rien de commun avec celles qui remplissent et terminent le livre précédent. C'est là un point de fait qui est de toute évidence. Il faut donc conserver la leçon ordinaire; et l'on peut essayer, d'ailleurs, de rattacher ce premier chapitre du livre XIV aux sujets déjà traités antérieurement, liv. VIII, ch. v.—*Pour les substances immobiles.* Alexandre d'A-

et que, de même qu'ils le sont dans la nature, ils le sont aussi pour les substances immobiles. Cependant, s'il ne peut y avoir au monde quoi que ce soit d'antérieur au principe de toutes choses, il s'ensuit qu'il est impossible qu'un principe, qui serait encore quelque autre chose que principe, soit un principe véritable. Ce serait aussi faux que si, par exemple, prenant le blanc pour principe et le posant comme principe, non pas en tant qu'il est autre chose que blanc, mais en tant qu'il est essentiellement blanc, on allait dire en même temps que le blanc est un attribut, et que, tout en étant aussi autre chose que blanc, il reste blanc néanmoins. Alors c'est cette autre chose qui serait antérieure au blanc. [2] Sans doute, toutes les choses viennent des contraires; mais c'est à la condition d'un sujet préalable. C'est même surtout dans les contraires que cette

phrodise entend par là les Idées et les entités mathématiques. — *Qui serait encore quelque autre chose.* Par exemple, « qui serait dans un sujet, ou l'attribut d'un sujet », selon l'explication d'Alexandre d'Aphrodise. — *Par exemple.* L'exemple que prend ici Aristote est par lui-même assez singulier; et, en outre, il ne sert pas beaucoup à éclaircir la pensée. Elle revient à ceci que faire un principe avec un attribut, c'est tout à fait se méprendre, puisque le sujet de cet attribut est toujours antérieur à cet attribut, et qu'il devrait par conséquent être pris pour principe à sa place. Le même exemple se retrouve dans les *Derniers Analytiques*, liv. I, ch. XXII, § 7, p. 128 de ma traduction.

§ 2. *Préalable.* J'ai ajouté ce mot, qui est indispensable. — *Cette condition doit être remplie.* Le texte n'est pas aussi formel; voir la théorie des contraires, dans les *Catégories*, ch. XI, p. 121

condition doit être remplie. Toujours les contraires, quels qu'ils soient, se rapportent à un sujet; et il n'est pas un contraire qui existe séparément. Or, ainsi que le plus simple regard jeté sur les choses, la raison nous atteste, de même, qu'il n'y a rien de contraire à la substance. Donc, il n'y a pas de contraire qui puisse être, à proprement parler, le principe de toutes choses; et le principe vrai est tout autre chose que cela.

[3] Parmi les philosophes, les uns font, de l'un des deux contraires, la matière des choses. Ceux-là opposent ce contraire à l'unité, c'est-à-dire l'inégal à l'égal, regardant l'inégal comme la nature de la pluralité. Mais d'autres philosophes opposent la pluralité à l'unité. Dans telle théorie, les nombres viennent de la Dyade, de l'Inégal, du Grand et du Petit; dans la théorie d'un au-

de ma traduction. — *Il n'y a rien de contraire à la substance.* Voir les *Catégories*, ch. v, § 18, p. 68. — *Et le principe vrai est tout autre chose que cela.* Ici non plus, le texte n'est pas aussi formel.

§ 3. *Les uns.* Alexandre d'Aphrodise ne doute pas que ce ne soit Platon et son école qui sont désignés ici. — *Opposent ce contraire.* Le texte assez obscur, à cause de son extrême concision; j'ai dû le développer un peu, afin de le rendre plus clair; et, dans les additions légères que j'ai faites, je me suis toujours appuyé sur le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qui lui-même a pris beaucoup de peine pour élucider ce passage. — *Mais d'autres philosophes.* Les Pythagoriciens, à ce que croit Alexandre d'Aphrodise. — *Dans telle théorie.* Celle de Platon. — *Dans la théorie d'un autre philosophe.* C'est sans doute Pythagore. — *Dans les deux théories*

tre philosophe, ils sortent de la pluralité; mais c'est toujours de la substance de l'unité que naissent les nombres, dans les deux théories également. Le philosophe qui ne prend pour éléments que l'Inégal et l'Unité, et qui regarde l'Inégal comme la Dyade du Grand et du Petit, confond dans une seule expression l'Inégal, le Grand et le Petit, sans faire remarquer que, si ces termes peuvent être une seule et même chose pour la raison, numériquement ils ne le sont pas. [4] Du reste, ces philosophes n'expliquent pas mieux ce que sont les principes des nombres, qu'ils appellent leurs éléments. Les uns, admettant le Grand et le Petit avec l'unité, en font les trois éléments des nombres; et, selon eux, les deux premiers de ces éléments repré-

également. Toutes les deux s'accordent à prendre l'unité pour le premier élément des nombres ; l'une y ajoute l'inégal pour second élément; l'autre y ajoute la pluralité. — *Le philosophe*. C'est Platon. — *Pour la raison*. Il semble qu'Alexandre d'Aphrodise ait eu un texte où ces idées sont présentées sous une forme tout-à-fait inverse : « L'inégal, le grand et le petit, sont une seule et même chose numériquement ; mais ils sont multiples pour la raison ». Le mot grec que je représente par celui de Raison, peut signifier également que l'unité de ces trois termes est purement Verbale. On peut les identifier verbalement ; mais numériquement, ils sont distincts les uns des autres. M. Bonitz remarque qu'il n'y a pas grande différence à adopter l'une ou l'autre explication.

§ 4. *Les uns... D'autres*. Alexandre d'Aphrodise n'indique plus quels sont précisément ces divers philosophes ; mais il s'agit toujours des écoles de Platon et de Pythagore. — *Pour principes des nombres*. J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté. — *Le Peu et le Beaucoup*. J'ai dû conserver

sentent la matière des nombres, et c'est l'unité qui en représente la forme. D'autres adoptent pour principes des nombres le Peu et le Beaucoup, parce que le Grand et le Petit appartiennent, par leur nature propre, plus particulièrement à la grandeur. D'autres, prenant encore un terme plus général dans toutes ces notions, regardent comme éléments des nombres le Surpassant et le Surpassé.

[5] Toutes ces théories n'offrent, pour ainsi dire, aucune différence entre elles, en ce qui regarde bon nombre de leurs conséquences; et elles ne diffèrent que pour les difficultés logiques que ces philosophes tâchent d'éviter, parce qu'eux-mêmes aussi ne font que des démonstrations logiques. Toutefois, c'est un seul et même argument de prendre le Surpassant et le Surpassé pour principes des nombres, au lieu du Grand et du Petit, et de soutenir que le nombre est

ces formules un peu étranges, faute d'en trouver de meilleures. — *A la grandeur*. Qui engendre les figures de géométrie, plutôt que les nombres. — *Le Surpassant et le Surpassé*. J'ai dû également conserver ces formules, quoiqu'elles puissent paraître assez singulières.

§ 5. *Les difficultés logiques*. Ou plus clairement et mieux peut-être : « Les difficultés verbales ». — *Des démonstrations logiques*. Même remarque. — *Que le nombre est antérieur à la Dyade*. Ce n'est pas du moins dans la théorie de Platon que le nombre peut être antérieur à la Dyade, puisqu'il fait dériver tous les nombres de l'Unité et de la Dyade indéfinie. Mais il est possible que cette doctrine ait été celle de quelques-uns des disciples de Platon. — *Le nombre et*

antérieur à la Dyade, parmi les éléments des nombres. Bien que le nombre et le Surpassant soient l'un et l'autre des notions plus universelles, néanmoins nos philosophes admettent l'un, et n'admettent pas l'autre.

[6] Selon quelques autres philosophes, l'unité a pour opposés le Différent et l'Autre. Il en est qui n'opposent que la pluralité et l'unité. Mais si, comme ils le veulent, les êtres viennent des contraires, et si, pour l'unité, il faut reconnaître, ou qu'il n'y a point de contraire possible, ou que, si l'on veut à toute force qu'il y en ait un, ce ne peut être que la pluralité, l'Inégal étant le contraire de l'Égal, le Différent étant le contraire du Même, l'Autre étant le contraire de l'Identique, il s'ensuit que la doctrine qui paraît la plus solide est celle des philosophes qui opposent l'unité à la pluralité. Et encore, celle-là n'est-elle pas suffisamment vraie, puisque l'unité deviendra alors le Peu, et que c'est la pluralité qui est le con-

le Surpassant. Le texte est moins formel; il n'emploie qu'un pronom indéterminé au pluriel neutre.

§ 6. *Le Différent et l'Autre.* Il est très difficile, pour ne pas dire impossible, de trouver dans notre langue des équivalents complets des mots grecs, qui ont des nuances toutes particulières. Ainsi, le mot que je rends par Différent implique une comparaison entre deux termes seulement; le Différent est l'un des deux. Le mot que je rends par Autre n'implique une comparaison qu'avec un seul être, opposé, non plus à un seul, mais à une foule d'autres. — *Différent... Même... Autre... Identique.* Même observation sur la dissemblance des deux langues. — *Deviendra alors*

traire du petit nombre, comme Beaucoup l'est de Peu.

[7] Il est, d'ailleurs, de toute évidence que c'est l'unité qui exprime la mesure ; et en toute chose, il y a toujours quelque chose d'autre qui sert de fondement. Ainsi, dans l'harmonie, c'est le demi-ton, le dièse ; dans les mesures de longueur, c'est le pouce, ou le pied, ou telle autre unité analogue ; dans les rhythmes, c'est la base ou la syllabe. De même aussi pour les mesures de pesanteur, c'est un certain poids déterminé. En un mot, il en est de même dans tous les cas ; pour les qualités, la mesure est une qualité ; pour les quantités, c'est une quantité, etc.

le Peu. Et cessera d'être l'unité, pour devenir une sorte de nombre.

§ 7. *L'unité qui exprime la mesure*. Voir plus haut, liv. X, ch. I, § 9, cette question traitée plus nettement qu'ici, et encore plus complètement. — *En toute chose*. Le texte n'est pas plus précis. — *Qui sert de fondement*. Mot à mot : « Quelque autre chose qui est sujet ». La pensée d'ailleurs est claire, si l'expression elle-même est insuffisante ; et les exemples qui suivent sont très nets. — *Le demi-ton, le dièse*. Le texte n'a que ce dernier mot. Parfois, on a cru que le dièse était un quart de ton ; Alexandre d'Aphrodise dit positivement un demi-ton ; voir plus haut, liv. X, ch. I, § 14. — *Le pouce*. J'ai préféré ce mot comme nous étant plus familier ; le grec dit précisément : « le doigt ». — *La base*. Sans doute, ce mot signifie ce que nous appelons le Pied en prosodie, dactyle, spondée, iambe, trochée, etc. — *Ou la syllabe*. Qui est ou longue, ou brève, ou douteuse. — *Un certain poids déterminé*. Alexandre d'Aphrodise cite la Mine, qui était en Grèce l'unité de poids. — *La mesure est une qualité*. L'observation est très juste ; mais les mesures de qualité sont toujours bien contestables, parce qu'elles sont toutes morales et qu'elles ne peuvent avoir de limites fixes, comme celles de quantité.

[8] La mesure est indivisible, soit par son espèce même, soit pour nos sens, la mesure adoptée n'étant pas une substance en soi. Du reste, cela se comprend sans peine, puisque l'unité signifie la mesure d'une certaine pluralité; que le nombre est une pluralité mesurée, et une pluralité de mesures. Aussi, n'a-t-on pas moins raison de dire que l'unité n'est pas un nombre, pas plus que la mesure ne peut être une réunion de mesures; mais la mesure n'est qu'un principe, aussi bien que l'unité. De là vient que la mesure doit toujours rester Une et la même, pour toutes les choses mesurées. Si la mesure est un cheval, elle s'applique à tous les chevaux; si c'est l'homme, à tous les hommes. S'il s'agit de l'homme, du cheval, de Dieu, la mesure est, si l'on veut, l'être animé; et leur nombre peut

§ 8. *Soit pour nos sens*. Comme le dièse ou demi-ton, au-delà duquel ne peut plus aller notre perception distincte, en fait de sons musicaux. — *La mesure d'une certaine pluralité*. Ainsi, l'unité Homme représente, d'après Alexandre d'Aphrodise, les éléments multiples qui entrent dans la définition de l'homme : Animal, Terrestre, Bipède. — *Une pluralité de mesures*. Parce que chacune des unités, dont le nombre se compose, pourrait à son tour servir de mesure. — *Une et la même*. C'est la condition essentielle; car autrement, il n'y aurait plus de mesure. — *S'il s'agit de l'homme, du cheval, de Dieu*. C'est-à-dire, s'il s'agit d'êtres différents d'espèce, il faudra que la mesure porte sur le genre qui leur est commun; et dans l'exemple cité ici, le genre c'est l'être animé, qui convient aussi bien à Dieu, à l'homme et au cheval, auxquels on prétend appliquer une commune mesure. — *L'homme, le blanc et la marche*. Ici, il n'y a plus de mesure possible, parce que la marche, la blancheur et l'homme sont attri-

encore être un nombre d'êtres animés. Mais si l'on veut réunir l'homme, le blanc, et la marche, il n'y a plus de nombre possible pour ces trois termes, en ce sens que toutes ces déterminations se rapporteraient au même être et à un être qui numériquement est Un. Toutefois dans ce cas même, il peut y avoir encore un nombre pour les genres de ces déterminations, ou de telle autre dénomination analogue.

[9] Les philosophes qui font de l'Inégal une sorte d'unité, et qui admettent la Dyade indéterminée du Grand et du Petit, s'éloignent infiniment trop des opinions généralement reçues, et même des opinions qu'on pourrait adopter. L'Inégal, le Grand et le Petit, ce sont là, en effet, de simples modifications et des accidents, bien plutôt que les sujets véritables des nombres et des grandeurs. Le Peu et le Beaucoup ne sont que des modes du nombre ; le Grand et le Petit, des modes de la grandeur, comme sont aussi de

bués à un seul et même individu. Il n'y a plus possibilité de compter. — *Dénomination analogue.* Qui étant commune pourra permettre de dénombrer et de mesurer les êtres auxquels on l'appliquera.

§ 9. *Les philosophes.* Ce sont les Platoniciens. Pour eux, l'unité représente l'égal ; alors, l'inégal, qui se confond avec la Dyade du Grand et du Petit, est comme une unité nouvelle. — *L'Inégal, le Grand et le Petit.* J'ai répété ces mots pour plus de clarté. Le texte se contente d'un pronom indéterminé au pluriel neutre. — *Le Pair et l'Impair.* Dans les nombres. — *Le Poli et le Rude.* Dans les grandeurs et les solides. Sur les mêmes théories, voir plus haut, liv. X, ch. v et vi.

simples modes le Pair et l'Impair, le Poli et le Rude, le Droit et le Courbe. [10] Ce qui rend, en ceci, l'erreur encore plus forte, c'est que le Grand et le Petit ne sont nécessairement que des relatifs, ainsi que tout ce qui leur ressemble. Or, de toutes les catégories, c'est le relatif qui est certainement moins que toute autre une nature et une substance véritable. A cet égard, la relation ne vient qu'après la qualité et la quantité. La relation, ainsi qu'on l'a dit précédemment, n'est qu'un mode de la quantité; ce n'en est pas la matière, si, d'ailleurs, le relatif est quelque autre chose encore, soit que l'on considère le relatif d'une manière absolue et commune, soit qu'on le considère dans ses parties diverses et dans ses espèces. Rien, en effet, n'est absolument petit ou grand, peu ou beaucoup, en un mot rien n'est relatif qui ne soit aussi quelque autre chose, en même temps qu'il est peu ou beaucoup, petit ou grand, ou relatif.

§ 10. *Nécessairement que des relatifs.* Voir la théorie des relatifs dans les *Catégories*, ch. VII, p. 81 de ma traduction. — *Après la qualité et la quantité.* Dans les *Catégories,* la quantité vient avant la qualité. — *Ce n'en est pas la matière.* Alexandre d'Aphrodise donne à cette phrase un sens plus général : « Ce n'est pas la matière des substances ». Le sens que j'ai adopté me semble plus conforme au texte. La différence est d'ailleurs très légère. — *Si d'ailleurs...* J'ai adopté la leçon que donnent quelques manuscrits, et qu'a préférée aussi M. Bonitz. Le contexte confirme, par ce qui suit, la justesse de cette interprétation.

[11] Ce qui prouve bien que le relatif n'est pas, dans quelque mesure que ce soit, une substance et une réalité, c'est que, pour lui seul, il n'y a ni production, ni destruction, ni mouvement, tandis que, pour la quantité, il y a accroissement et diminution ; pour la qualité, il y a altération ; pour le lieu, il y a translation ; pour la substance, il y a la production et la destruction absolues, tous phénomènes qui ne peuvent avoir lieu pour le relatif. Ceci vient de ce que, sans même se mouvoir, un relatif peut être, tantôt plus grand, tantôt plus petit, tantôt égal, selon que l'autre des relatifs viendra à être mû et à changer en quantité. Et puis, la matière d'une chose quelconque est nécessairement ce qui, en puissance, est cette même chose ; et c'est là aussi la condition de la substance. Mais le relatif n'est substance, ni en puissance, ni en acte. [12] Il est donc absurde, ou plutôt, il est impossible de faire, de ce qui n'est pas une substance, l'élément

§ 11. *Ni mouvement.* Cette expression générale comprend toutes les espèces que le mouvement peut présenter, et qui sont énumérées plus bas ; voir la théorie du mouvement, dans les *Catégories*, ch. XIV, p. 128 de ma traduction. — *A être mû et à changer en quantité.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. Le mouvement modifie la relation.

§ 12. *Ne viennent qu'après elle.* Parce qu'elle est le sujet d'inhérence de toutes les autres catégories, qui ne peuvent exister que si elle existe préalablement. Voir les *Catégories*, ch. V, § 5, p. 63 de ma traduction. — *Soit séparés, soit réunis.* Selon l'explication d'Alexandre d'Aphrodise, le Peu et le Beaucoup peuvent être réunis dans un même nom-

et l'antécédent de la substance. Car toutes les catégories ne viennent qu'après elle. Ajoutez que les éléments ne peuvent jamais être les attributs des choses dont ils sont les éléments. Le Peu et le Beaucoup, soit séparés, soit réunis, sont les attributs de la ligne; et la surface est large ou étroite.

13 Et s'il y a réellement une pluralité à laquelle on puisse appliquer toujours la notion de Peu, la Dyade, par exemple, puisque si la Dyade était le Beaucoup, ce serait l'unité qui devrait alors être le Peu; si, d'autre part, il y a un Beaucoup absolu, qui serait, je suppose, la Décade, et si, après elle, il n'y a rien de plus grand, si ce n'est les nombres infinis, comment concevoir que le nombre puisse venir du Grand et du

bre, quand on peut dire de ce nombre qu'il est petit relativement à un plus grand, et à la fois qu'il est grand relativement à un plus petit; le Peu et le Beaucoup sont séparés, quand on les considère dans un nombre d'une manière absolue, et qu'on dit de ce nombre qu'il est petit ou qu'il est grand.

§ 13. *La Dyade, par exemple.* La Dyade est considérée, dans le système Platonicien, comme le premier nombre, et elle représente l'idée d'un petit nombre et l'idée de peu. — *La Décade,* qui était censée représenter le nombre parfait. C'était surtout une théorie Pythagoricienne, qu'avait acceptée l'école de Platon. — *Les deux à la fois.* C'est-à-dire que le Grand et le Petit auraient dû entrer tous deux dans la composition de la Dyade, aussi bien que dans la composition de la Décade, bien que celle-ci représente exclusivement le Grand, et que celle-là représente le Petit. — *Composassent le nombre et lui fussent attribués.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte grec. — *Ni l'un, ni l'autre.* Ni le Grand, ni le Petit. — *Selon la théorie de nos philosophes.* Le texte dit simplement : « Maintenant »; et ce mot peut se com-

Petit? Ou il fallait que les deux à la fois composassent le nombre et lui fussent attribués, ou il fallait ne lui attribuer, ni l'un, ni l'autre. Mais, selon la théorie de nos philosophes, il n'y a que l'un des deux qui puisse être l'attribut du nombre.

prendre également bien, et de la théorie que réfute Aristote, et de la théorie qu'il soutient comme la vraie. Je tire le sens que j'ai adopté du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. « Selon eux », dit-il. Ceci se rapporterait, alors, à ce qui vient d'être dit un peu plus haut, à savoir : que la Dyade exprime le Peu, et que la Décade exprime le Beaucoup, tandis que, comme nombres, elles devraient toutes deux exprimer le Peu et le Beaucoup tout ensemble ; ce qui n'est pas selon les théories Platoniciennes.

CHAPITRE II

De la composition des choses éternelles : elles sont sans éléments ; de la nature éternelle des nombres : explications diverses qui en ont été données : erreurs de quelques philosophes : objection de Parménide, et réponse à cette objection : acceptions diverses du mot d'Être : ce qu'on doit entendre par le Non-Être ; distinction du Non-Être et de l'Être en puissance : nuances des diverses catégories ; question de la multiplicité des êtres, au point de vue de chacune des catégories successives : solutions incomplètes qu'a essayées le système des Idées : les nombres ne sont pas des Idées : et, comme tels, ils ne sont pas causes des choses ; inutilité du nombre idéal : caractère véritable des théories arithmétiques.

§ 1. Une question générale qu'il faut examiner ici, c'est de savoir s'il est possible que des choses éternelles soient formées d'éléments ; car alors elles devront avoir une matière, puisque tout ce qui est formé d'éléments est un composé. Si donc

§ 1. *Une question générale...* Il me semble que cette question n'est pas ici à sa place, et qu'elle interrompt le cours des pensées. [illegible] éternels, on peut se demander quelle est la nature des choses éternelles d'une manière générale ; mais l'éternité des nombres n'est pas annoncée par quoi que ce soit ; l'auteur ne fait que l'indiquer en quelque sorte ; et il revient bien vite à la question de la nature des nombres, qu'il a traitée dans le chapitre précédent, et qu'il va continuer dans celui-ci, après une courte digression. Je crois donc que les deux premiers §§ du chapitre II sont tout à fait déplacés, quoique Alexandre d'Aphrodise n'hésite pas à les commenter, et que

nécessairement tout être provient des éléments dont il est formé, qu'il soit d'ailleurs éternel ou qu'il ait été produit, tout ce qui devient et se produit provient d'un être qui, en puissance, est ce qu'il devient en acte; car il ne pourrait, ni devenir, ni exister, s'il devait partir de ce qui ne peut pas être. Mais le possible peut arriver à l'acte, ou n'y pas arriver. Bien que le nombre soit éternel plus que toute autre chose, et surtout plus que ce qui a une matière quelconque, il pourrait alors aussi ne pas être, tout comme peut cesser d'exister l'être qui n'a qu'un jour à vivre, tout comme celui qui vivrait un nombre d'années aussi grand qu'on voudrait, et qui, si l'on veut pousser encore plus loin, existerait pendant un temps sans limite. [2] A ce point de vue, il n'y aurait donc pas d'êtres éternels, puisque ce qui peut un jour ne pas être n'est pas éternel, ainsi que nous avons eu l'occasion de

personne n'ait jamais soulevé le doute que je signale à la sagacité du lecteur. — *Est un composé.* On sait le sens spécial qu'Aristote attache au mot de Composé; le Composé sous-entend toujours un mélange et un concours de la matière et de la forme. — *Devient et se produit.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *En acte.* J'ai ajouté ces mots. — *Bien que le nombre soit éternel.* Voilà le lien, très insuffisant, de ce § à la question qui y est soulevée : « Le nombre étant éternel, quelle est la composition des choses éternelles, et, par suite, celle du nombre ? »

§ 2. *Dans d'autres discussions.* Alexandre d'Aphrodise rapporte cette indication au *Traité du Ciel;* et, en effet, cette même question y est traitée, liv. I, ch. IX, § 11, p. 81 de ma traduction. Mais elle a été traitée également un peu plus haut, liv. IX, ch. VIII,

le démontrer dans d'autres discussions. Mais, si ce que nous disons ici est universellement vrai, à savoir qu'il n'y a pas de substance éternelle qui ne soit en acte, et si les éléments sont la matière de la substance, il en résulte qu'il ne peut pas y avoir, pour une substance éternelle quelconque, des éléments qui en formeraient la composition intrinsèque. [3]Quelques philosophes font, de la Dyade indéterminée, avec l'unité, l'élément des nombres, et ils ont grande raison de repousser l'Inégal, à cause des conséquences insoutenables de cette dernière théorie. Or, s'ils évitent quelques difficultés, ce sont celles-là seules que rencontrent nécessairement les philosophes qui font de l'Inégal et du Relatif les éléments du nombre. Mais, en dehors de ce point de doctrine, eux aussi ils s'exposent inévitablement aux mêmes embarras, soit qu'ils tirent de ces éléments le nombre idéal, soit qu'ils n'en tirent que le nombre mathématique.

§ 17. M. Bonitz admet aussi cette référence, et M. Schwegler croit qu'elle est la plus exacte. — *Il ne peut pas y avoir... Des éléments...* Il semblerait que l'auteur doit conclure que, les nombres étant éternels, ils sont en acte et qu'ils sont sans matière ; cependant il n'en fait rien ; et il laisse, pour n'y plus revenir, la question qu'il vient de soulever.

§ 3. *Quelques philosophes.* Ce sont des Platoniciens, si ce n'est Platon lui-même. Ce § me parait faire suite assez naturellement à la fin du premier chapitre. — *Le nombre idéal.* Voir plus haut, liv. XIII, ch. VI, § 4. — *Le nombre mathématique.* Le seul qu'admettaient les Pythagoriciens, et qu'avaient admis aussi quelques disciples de l'école Platonicienne.

[4] On peut rapporter à bien des motifs ce retour à un pareil ordre de causes ; mais le motif principal, c'est que nos philosophes se sont trop dirigés à la manière des anciens, dans leurs recherches. Ils se sont figuré que tous les êtres se réduiraient à un être unique, à l'Être en soi, si l'on ne répondait pas victorieusement à l'objection de Parménide, et si l'on marchait d'accord avec lui : « Il n'est pas possible que jamais, ni « de quelque façon que ce soit, puisse être ce « qui n'est pas » ; et de là, ils ont conclu qu'on était forcé d'établir démonstrativement que le Non-Être existe. De cette façon, à les en croire, les êtres sortiraient à la fois de l'Être et de quelque autre chose, et leur pluralité deviendrait possible.

[5] Ici cependant, le premier soin qu'on doit

§ 4. *Parménide... Il n'est pas possible...* MM. Bonitz et Schwegler ont rétabli la citation, d'après les fragments qui nous sont restés de Parménide. Voir les Fragments de Parménide, édition Firmin-Didot, p. 119, l. 52; mais j'ai gardé la leçon vulgaire, parce que c'est celle que donne Alexandre d'Aphrodise. Cette divergence est d'ailleurs sans importance ; et tout ce qu'il en faut conclure, c'est qu'Aristote ne fait pas une citation parfaitement exacte. Parménide n'admettait que l'Être pur et simple, et il rejetait absolument le Non-Être. Aristote reproche aux Platoniciens d'avoir attaché trop d'attention à une doctrine déjà fort ancienne, et qu'on aurait dû oublier.—*Et de là, ils ont conclu.* Le texte est moins formel. Voir le *Sophiste* de Platon, p. 223, traduction de M. Victor Cousin. — *A les en croire.* J'ai ajouté ces mots, pour rendre l'expression grecque dans toute sa force. — *Et de quelque autre chose.* Qui serait le Non-Être, auquel on donnerait une sorte d'existence.

§ 5. *Plusieurs acceptions.* C'est

prendre, c'est de s'assurer si le mot d'Être ne peut pas recevoir plusieurs acceptions. Être exprime d'abord la substance, puis la qualité, puis la quantité, et les autres catégories. Quels sont donc précisément les êtres qui pourraient, tous ensemble, arriver à n'en former qu'un, si le Non-Être venait à ne pas exister? Seraient-ce les substances, ou les simples modes? En peut-il être également pour toutes les autres nuances de l'Être, sans distinction? Ou bien, l'Être unique serait-il la réunion de toutes ces nuances : réalité substantielle, et qualité, et quantité, et telle autre des acceptions diverses que l'Être peut revêtir? Mais il est absurde, ou plutôt il est impossible, que ce soit une seule et même nature qui devienne cause que l'être soit, d'abord, l'être qu'il est, et tel être particulier, puis ensuite qu'il ait telle qualité, ou telle quantité, ou qu'il soit dans tel lieu.

[6] En outre, de quel Non-Être et de quel Être

le soin qu'Aristote a toujours pris lui-même; et l'on peut voir dans la *Métaphysique* combien de fois il est revenu sur ce sujet. — *Les autres catégories*. Au nombre de dix, bien qu'il n'y en ait que trois d'énumérées ici. — *Venait à ne pas exister*. Comme le soutient Parménide. — *La réunion de toutes ces nuances*. J'adopte ici la ponctuation admise par M. Bonitz, d'après Alexandre d'Aphrodise. — *Que l'Être peut revêtir*. J'adopte encore ici la leçon proposée par M. Bonitz; la leçon vulgaire dit l'Unité, au lieu de l'Être. — *Une seule et même nature*. Celle du Non-Être, produisant l'Être, selon les théories Platoniciennes, opposées à celle de Parménide.

§ 6. *Et de quel Être*. M. Schwe-

fera-t-on sortir les êtres? Le Non-Être, en effet, a aussi ses nuances diverses, du moment que l'Être a les siennes. Dire d'un être qu'il n'est pas homme, c'est dire simplement qu'il n'est pas tel être particulier; dire d'une chose qu'elle n'est pas droite, c'est dire qu'elle n'a pas telle qualité; dire d'une chose qu'elle n'a pas trois coudées, c'est dire qu'elle n'est pas de telle grandeur ou quantité. Mais les êtres multiples, de quel Être et de quel Non-Être peuvent-ils venir? Il va même jusqu'à appeler du nom de mensonge, et à confondre avec cette nature du mensonge, le Non-Être d'où sort, en même temps que de l'Être, la multiplicité des êtres. Aussi, ajoutait-on encore qu'il faut bien admettre, au fond de tout, une hypothèse fausse et mensongère, à l'imitation des géomètres, qui donnent un pied de long à une ligne qui n'a pas du tout un pied. [7] Mais il est bien impossible que tout cela soit exact. Ni

gler croit que ces mots sont une interpolation. Sans doute, ils ne sont pas indispensables; mais ils ne sont pas contradictoires avec le reste du contexte; et ils rappellent que Platon veut composer les êtres du Non-Être et de l'Être. On peut indifféremment les conserver, ou les retrancher; j'ai préféré garder la leçon vulgaire. — *Il va même*. Le philosophe désigné par ce pronom est évidemment Platon, comme le dit Alexandre d'Aphrodise; mais je n'ai pas cru devoir être plus précis que le texte. — *Fausse et mensongère*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Des géomètres*. Cet exemple est fréquemment invoqué par Aristote; voir plus haut, liv. XIII, ch. III, § 7.

§ 7. *Cette ligne supposée*. Le texte n'est pas aussi formel. — *N'entre jamais pour rien*. L'observation est parfaitement juste. — *Selon les cas*. Aristote em-

les géomètres ne font l'hypothèse erronée qu'on leur prête; et la preuve c'est que cette ligne supposée n'entre jamais pour rien dans leurs conclusions; ni les êtres ne peuvent jamais venir d'un Non-Être ainsi compris, non plus qu'ils ne peuvent périr dans un tel Non-Être. Mais comme le Non-Être, selon les cas que nous avons indiqués, a tout autant d'acceptions qu'il y a de catégories, et qu'outre le Non-Être qui, ainsi qu'on l'entend, n'est en effet qu'un mensonge, il y a le Non-Être en puissance, c'est de celui-là que sortent les choses. Ainsi, l'homme vient certainement de ce qui n'est pas homme, mais est homme en puissance, comme le blanc vient de ce qui n'est pas blanc actuellement, mais est le blanc en puissance. Cette remarque est la même, soit qu'un seul être se produise, ou que ce soient plusieurs êtres.

[8] Évidemment, cette recherche se borne à savoir comment l'Être qui s'applique spéciale-

ploie souvent le mot de Cas au lieu de celui de Catégories. — *Le Non-Être en puissance*. C'est par cette distinction qu'Aristote essaie de concilier l'explication de Platon et la sienne. Oui, c'est bien de l'Être et du Non-Être que les êtres sortent; mais c'est du Non-Être en puissance, et non pas du Non-Être absolu, comme Platon l'avait compris, dans sa crainte de l'axiome de Parménide. — *C'est de celui-là que sortent les choses*. Le devenir ne peut s'expliquer que de cette façon. — *De ce qui n'est pas homme...* Voilà les limites du Non-Être dans le système d'Aristote. — *Le blanc*. C'est la catégorie de la qualité, après celle de la substance.

§ 8. *Des nombres, des grandeurs*

ment aux substances, peut devenir multiple; car toutes les choses qui se produisent sont, d'après cette théorie, des nombres, des grandeurs, et des solides. Mais il paraît absurde, quand on recherche comment l'Être peut devenir multiple dans la substance, de ne pas rechercher en même temps comment il peut le devenir dans la qualité, ou dans la quantité. Ce ne peut pas être la Dyade indéterminée, pas plus que le Grand et le Petit, qui font qu'il y a deux choses blanches, ou qu'il y a plusieurs couleurs, qu'il y a plusieurs saveurs, plusieurs figures; car alors, tout cela, saveurs, figures, couleurs, seraient aussi des nombres et des unités.

[9] Si nos philosophes avaient approfondi ces considérations, ils auraient bien vu la cause de la multiplicité des êtres, et découvert où est la

et des solides. Toutes choses qui, d'après Platon, sont des substances. Sa théorie se borne à l'étude des substances, dont elle cherche à expliquer la multiplicité; elle ne va pas jusqu'aux autres Catégories. — *La Dyade indéterminée.* Il semble qu'il y a bien quelque ironie dans la manière dont Aristote présente sa critique. — *Deux choses blanches.* Ou peut-être mieux: « Deux blancheurs », pour indiquer qu'il s'agit de la qualité. — *Des nombres et des unités.* C'est-à-dire encore, des substances d'après la théorie Platonicienne. J'ai répété les mots de Saveurs, Couleurs, Figures, qui, dans le texte, ne sont exprimés que par un pronom pluriel neutre. Mais le sens que je donne est celui qu'adopte Alexandre d'Aphrodise.

§ 9. *Pour les modes aussi bien que pour les substances.* Le texte dit simplement : « Dans ces choses aussi ». Je n'ai fait que préciser le sens un peu davantage. Mais ce n'est pas tout-à-fait celui que donne Alexandre d'Aphrodise. —

vérité, pour les modes aussi bien que pour les substances. C'est l'identité et l'analogie qui, en ceci, sont les vraies causes. Cette première déviation a fait encore que, en recherchant l'opposé de l'Être et de l'Unité, duquel, en même temps que de l'Être et de l'unité, viendraient tous les êtres, on a admis que cet opposé était le Relatif et l'Inégal, qui ne sont, ni le contraire, ni la négation de l'Unité et de l'Être, et qui ne sont qu'une nature particulière des choses, aussi bien que le sont la substance et la qualité.

[10] Il fallait se demander, aussi, pourquoi les Relatifs sont multiples, et comment il se fait qu'il n'y a pas un seul et unique Relatif. Mais on se contente, ici, de rechercher d'où peut venir la multiplicité des unités, en dehors de l'Un en soi;

L'identité et l'analogie. Je tire ce sens du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; mais ce sens n'est pas très sûr, et le texte n'est pas assez clair. M. Schwegler a proposé une variante, qui dissiperait toute obscurité, mais qui n'a pas pour elle l'autorité des manuscrits : « La cause est la même par analogie ». Selon Alexandre d'Aphrodise, Aristote veut dire ici que c'est la matière et la forme qui, par analogie, sont une seule et même cause de la pluralité, dans les substances et dans les modes. La matière peut être tour à tour les contraires, et c'est ainsi qu'elle est cause de la pluralité. — *Le Relatif et l'Inégal.* Il semblerait, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, qu'il faudrait lire seulement : « l'Inégal », qui est un relatif. Cette différence est d'ailleurs très peu importante — *Une nature particulière.* En d'autres termes : « une catégorie », comme celles de la substance et de la qualité.

§ 10. *De l'Un en soi... L'Inégal en soi.* Le texte dit : « L'Un primitif... l'Inégal primitif ». Alexandre d'Aphrodise explique cette expression, comme je le fais dans

et l'on s'abstient de rechercher comment il peut y avoir multiplicité d'Inégaux, après l'Inégal en soi. Cependant nos philosophes emploient, eux aussi, tous ces termes, et ils nous parlent du Grand et du Petit; du Peu et du Beaucoup, d'où ils font venir les nombres; du Long et du Court, d'où vient la longueur; du Large et de l'Étroit, d'où vient la surface; de l'Épais et du Mince, d'où viennent les solides; et ils reconnaissent, ainsi, une foule d'espèces diverses du Relatif. Mais encore une fois, d'où vient, selon eux, cette multiplicité, et quelle en est la cause ?

[11] Il faut donc, de toute nécessité, comme nous le soutenons, supposer, dans tous les cas, l'Être en puissance. L'auteur de la doctrine que nous étudions a expliqué, en outre, qu'on doit entendre par Relatif ce qui en puissance est telle chose et telle substance, sans exister cependant en soi, comme il l'eût dit de la qualité, qui n'est, ni l'Un ou l'Être en puissance, ni la négation de l'unité, ni celle de l'Être, mais qui compte néanmoins parmi les êtres. Ainsi que nous l'avons fait observer, il eût bien mieux valu, puisque notre

ma traduction. — *Eux aussi.* J'ai ajouté ces mots. — *Encore une fois*. Même remarque.

§ 11. *L'auteur de la doctrine que nous étudions.* Le texte est moins formel. Évidemment, d'ailleurs, c'est Platon qu'Aristote désigne. — *Ainsi que nous l'avons fait observer.* Voir plus haut, §§ 9 et 10. — *En général.* J'ai ajouté ces mots pour plus de clarté; et je les tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise ; ils sont indispensables.

philosophe recherchait d'où vient la multiplicité des êtres, qu'il ne se bornât pas à se demander comment, dans une seule et même catégorie, y a multiplicité de substances, ou multiplicité de qualités ; en un mot, il aurait dû rechercher comment la multiplicité des êtres est possible en général, puisque les êtres sont, tantôt des substances, tantôt de simples modes, tantôt des Relatifs. [12] Pour les catégories autres que la substance, la question de savoir comment la multiplicité peut s'y produire, mérite plus d'insistance encore. Comme en elles, l'Être n'est plus séparable, on pourrait dire que c'est, parce que le sujet peut devenir et être plusieurs choses, qu'il y a aussi plusieurs qualités de possibles et plusieurs quantités. Mais il n'en faut pas moins qu'il y ait toujours une matière pour chacun de ces genres. Seulement, il est impossible que cette matière soit séparée des substances. Mais, pour les indi-

§ 12. *L'Être n'est plus séparable.* Les catégories autres que la substance n'ont d'Être que dans le sujet auquel elles s'appliquent comme attributs. La qualité, la quantité, etc., n'existent que dans un sujet préalable ; par elles-mêmes, elles n'ont point de réalité substantielle. — *Chacun de ces genres.* C'est le mot même du texte, au lieu de celui de catégories. — *Pour les individus.* Qui sont tous dans la catégorie de la substance. — *Comme lui.* J'ai ajouté ces mots. J'ai rendu tout ce passage le plus clairement que j'ai pu ; mais je ne saurais me flatter d'avoir complètement réussi, là où Alexandre d'Aphrodise trouve que l'obscurité est très grande, et où M. Bonitz la déclare impénétrable. — *Une nature du genre de celle que nous venons d'indiquer.* Cette nature, selon Alexandre d'Aphrodise, est la matière, qui est susceptible de

vidus, il y a quelque motif sérieux de se demander comment l'individuel peut devenir multiple, s'il n'y a pas, d'abord, un individu réel comme lui, et une nature du genre de celle que nous venons d'indiquer. [13] C'est même de là plus particulièrement, qu'est venue la question de savoir comment les substances en acte peuvent être multiples, et pourquoi il n'y a pas une seule et unique substance. Quoi qu'il en soit, à moins que l'on n'identifie la substance et la quantité, on ne nous dit pas pourquoi, ni comment, les substances sont multiples; on nous explique uniquement comment les quantités le sont. Tout nombre en effet exprime la quantité; et l'unité l'exprime aussi, à moins qu'elle ne représente une mesure, en tant qu'elle est indivisible sous

changer et qui, étant en puissance les espèces, les reçoit tour à tour, et cause ainsi la pluralité des substances. Malgré toute l'autorité d'Alexandre, je ne pourrais pas affirmer que ce soit bien le sens de ce passage, et M. Bonitz semble en douter aussi; mais je ne saurais donner une interprétation meilleure.

§ 13. *De là.* L'expression est bien concise; et l'on ne voit pas nettement ce qu'Aristote veut dire. Alexandre d'Aphrodise croit qu'il désigne ici l'erreur des philosophes qui ont pris pour principes l'Un et l'Inégal, au lieu de prendre la matière et la forme, causes de la multiplicité des êtres, selon lui. — *Les substances.* Le texte dit précisément : « Les êtres ». Alexandre d'Aphrodise dit positivement que par « les êtres », Aristote entend ici « les substances »; ce qui justifie ma traduction; et, en effet, ce sont les substances proprement dites qui sont opposées aux quantités. — *L'unité l'exprime aussi.* Le texte est moins formel; mais j'emprunte ce sens au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *On ne nous explique pas.* J'adopte la leçon que M. Bonitz a

le rapport de la quantité. Si donc la quantité est autre chose que la substance, et si la substance est autre chose aussi que la quantité, on ne nous explique pas d'où vient l'individualité, ni comment elle se multiplie. Mais, en soutenant que la substance et la quantité sont identiques, on soulève encore bien des objections contre soi.

14 On pourrait en outre insister non moins vivement, sur la manière dont on considère les nombres, en demandant sur quelles preuves on prétend en affirmer l'existence. Quand on admet les Idées, les nombres peuvent, jusqu'à un certain point, expliquer la cause des êtres, puisque chaque nombre est une Idée, et que l'Idée est, dit-on, cause de l'existence de toutes les autres choses, de quelque façon d'ailleurs que ce soit; théorie que nous laissons à ses partisans. Mais, quand on repousse ce système, à cause des difficultés qu'il présente, jusqu'au point de s'en passer pour concevoir les nombres, et quand on admet seulement le nombre mathématique, à

tirée de plusieurs manuscrits, et qui consiste à supprimer une conjonction. — *Que la substance et la quantité sont identiques*. Le texte se borne à employer un pronom neutre; la leçon que je suis est celle de M. Schwegler et de M. Bonitz. Alexandre d'Aphrodise n'a pas commenté ce passage. — *Bien des objections*. L'auteur aurait bien fait d'indiquer précisément ces objections; la pensée aurait été plus claire.

§ 14. *Les nombres*. Il s'agit des nombres idéaux. — *Dit-on*. J'ai ajouté ces mots, qui me semblent ressortir du contexte, puisque Aristote expose une théorie qui n'est pas la sienne. — *D'un nombre idéal?* Le texte dit simple-

quoi bon irait-on croire à l'existence d'un nombre idéal? Et en quoi un pareil nombre pourrait-il servir aux autres choses? Car, d'une part, celui-là même qui en affirme l'existence déclare que ce nombre n'est cause de rien, et il se borne à en faire une certaine nature qui existe en soi. D'autre part, il semble bien en effet que ce nombre n'est cause de quoi que ce puisse être, puisque toutes les considérations et les théorèmes de l'arithmétique se fondent aussi sur des données sensibles, comme nous l'avons fait voir.

ment : « Un tel nombre ». — *Les considérations et les théorèmes*. Il n'y a qu'un seul mot dans le grec. — *Comme nous l'avons fait voir*. Plus haut, liv. XIII, ch. II, § 4. Ici encore, je dois faire remarquer, comme je l'ai déjà fait, combien il est difficile de bien comprendre ce chapitre et quelques autres de ce livre. Cette difficulté tient à ce que nous n'avons que la réfutation d'Aristote, sans pouvoir étudier précisément les doctrines auxquelles il veut répondre. Cette obscurité, d'ailleurs, n'est pas spéciale à la *Métaphysique*, et on la retrouve, à peu près au même degré, toutes les fois qu'Aristote discute les opinions de ses devanciers. Leurs ouvrages sont sous ses yeux, et ils sont fort connus de son temps. Dans le nôtre, nous ne les connaissons que par des fragments insuffisants, et le plus souvent nous ne les connaissons pas du tout. De là, notre extrême embarras.

CHAPITRE III

Suite de la critique de la théorie des Idées; doctrine et erreur des Pythagoriciens ; ils sont dans le vrai quand ils ne séparent pas les nombres et les choses; théories diverses où ils ne tiennent pas assez compte des faits tels que nos sens les observent en ce monde ; opinion de quelques philosophes sur le rôle des limites dans la composition des corps; les limites ne peuvent pas être des substances ; ordre et régularité des œuvres de la nature; théories des premiers philosophes, qui ont admis le nombre idéal et le nombre mathématique ; défauts de toutes ces théories ; on peut leur appliquer le mot de Simonide sur les discours sans fin ; les Pythagoriciens essaient d'expliquer l'origine des choses; leurs recherches sur l'univers sont surtout physiques ; et l'on ne peut s'en occuper qu'indirectement dans la présente étude.

[1] Les philosophes qui ont admis l'existence des Idées, et qui les prennent pour les nombres, supposent, pour expliquer les choses particulières, qu'outre les choses multiples, il y a une certaine unité à laquelle chacune d'elles se rapporte ; et

§ 1. *Les philosophes qui ont admis l'existence des Idées.* Les Platoniciens sont assez clairement désignés; mais il ne s'agit ici que des Platoniciens purs, qui adoptaient toute la doctrine du maître, sans la modifier, et qui confondaient les Idées et les Nombres. — *Pour expliquer les choses particulières.* Aristote se sert ici d'une expression qu'il a déjà employée plus haut, liv. I, ch. VII, § 37, et liv. VII, ch. VI, § 10, et qui a quelque chose d'assez insolite; le sens d'ailleurs ne peut être douteux. — *Comment et par quelle cause.* La phrase grecque n'est pas très régulièrement construite; et l'on a proposé diverses modifications, qui ne semblent

ils essaient, pour tout objet individuel et Un, de montrer par là comment, et par quelle cause, il existe. Mais, comme toutes ces théories ne sont, ni nécessaires, ni même possibles, on ne saurait dire qu'elles expliquent davantage l'existence du nombre. [2] Quant aux Pythagoriciens, comme ils avaient observé que beaucoup des propriétés des nombres se trouvent dans les corps sensibles, ils ont soutenu que les êtres sont des nombres, mais non pas des nombres séparés ; et ils ont avancé que les choses se composent de nombres. Et pourquoi? Parce que, selon eux, les propriétés des nombres se manifestent dans l'harmonie musicale, dans le Ciel, et dans une foule d'autres choses.

pas indispensables. On peut donc la garder telle qu'elle est. Seulement, on pourrait lui donner aussi un sens un peu différent que celui que j'ai adopté : « Ils « essaient pour expliquer les « choses particulières de mon- « trer comment et pourquoi, ou- « tre les choses multiples, il est « possible de trouver une cer- « taine unité, à l'occasion de cha- « cune d'elles. » — *Ni même possibles.* Le jugement est sévère ; mais cette sévérité contre la théorie des Idées est habituelle dans Aristote.

§ 2. *Mais non pas des nombres séparés.* C'est la différence principale qu'Aristote signale toujours entre le Pythagorisme et le Platonisme. L'existence des choses ne tient pas plus aux Nombres qu'aux Idées, selon lui; mais du moins, les Pythagoriciens n'ont jamais isolé les nombres des choses sensibles; voir plus haut, liv. I, ch. v, §§ 3 et suiv., et liv. XIII, ch. vi, § 9.—*Et pourquoi?* Cette tournure de phrase, un peu brusque, se présente bien rarement dans le style d'Aristote. Mais il est possible que cette rédaction ne soit pas de lui, vu le désordre de tout l'ouvrage. — *Dans l'harmonie musicale, dans le Ciel...* Voir l. I, c. v, § 3 et suiv.

[3] Lorsqu'on n'admet que le nombre mathématique tout seul, il n'est pas possible d'accepter de telles doctrines, même en partant des hypothèses qu'on se donne ; mais on disait que, sans cette condition, la science des nombres n'est pas possible. Pour notre part, nous répétons, ainsi que nous l'avons précédemment établi, que, de toute évidence, les entités mathématiques ne sont pas séparées des choses ; car, si les nombres étaient séparés, leurs propriétés ne se retrouveraient pas dans les corps. [4] Sur ce point, les Pythagoriciens sont à l'abri de toute critique. Mais, quand ils composent les corps de la nature avec des nombres, quand ils composent, avec des éléments qui n'ont, ni légèreté, ni pesanteur, les corps légers ou pesants, ils semblent vraiment nous parler d'un autre ciel et d'autres corps, mais non des corps que nos sens connaissent. Quant à ceux qui veulent que le nombre soit séparé, ils se fondent sur ce que les

§ 3. *Mais on disait*. Ceci est sans doute une objection des Pythagoriciens, qui soutenaient que la science des nombres n'est possible, que si le nombre mathématique existe par lui-même, et est supérieur aux choses, sans en être séparé. — *Précédemment*. Voir plus haut, liv. XIII, ch. II, § 4, et ch. III, § 2. — *Ne sont pas séparées des choses*. C'est vrai ; mais il est difficile de concilier l'éternité des nombres avec leur existence dans les choses périssables.

§ 4. *Sur ce point*. Les Pythagoriciens n'ont jamais séparé des choses, ni les nombres, ni les entités mathématiques en général, comme le faisaient les purs Platoniciens. — *Ils semblent vraiment nous parler*. Cette critique est

axiomes, tout vrais qu'ils sont et tout en persuadant l'esprit, ne s'appuient pas non plus sur les choses sensibles, et que, cependant, on admet leur existence et leur séparation, de même qu'on fait aussi cette hypothèse pour les grandeurs mathématiques. [5] Mais, il est clair qu'un raisonnement opposé amènera des conséquences contraires; et la question que nous posions tout à l'heure, reste à résoudre par ceux qui adoptent ce système : « Pourquoi, disions-nous, les nombres n'étant pas dans les objets sensibles, « leurs propriétés cependant se trouvent-elles « dans les objets sensibles ? »

[6] Quelques autres philosophes, remarquant que les limites et les extrémités des grandeurs sont, le point pour la ligne, la ligne pour la surface, la surface pour le solide, s'imaginent justifier, par cet argument, l'existence indispensable de pareilles natures. Mais, ici encore, il faut bien prendre garde que ce raisonnement ne soit trop peu solide; car ces extrémités des grandeurs ne sont pas des substances réelles; ce sont là bien

très juste; et le Pythagorisme n'a jamais pu s'en défendre. — *Quant à ceux qui veulent...* Ce sont sans doute Xénocrate et Speusippe que l'auteur veut désigner ici. — *Les axiomes.* Sous-entendu : Mathématiques.

§ 5. *Disions-nous.* Le texte n'est pas aussi formel. Voir plus haut, la fin du § 3.

§ 6. *Quelques autres philosophes.* Voir plus haut, liv. VII, ch. II, § 3, les mêmes théories exposées de la même manière, sans que les philosophes à qui elles appartiennent soient dési-

plutôt de simples limites, puisqu'il faut toujours qu'il y ait une limite à une marche quelconque, et, d'une manière générale, au mouvement. On prétend donc faire de ces limites un objet réel et une substance; mais c'est absurde; car, en supposant même que ce soient là de véritables substances, elles feront toutes partie des choses sensibles, puisque l'on reconnaît cette vérité. Et alors comment peuvent-elles en être séparées?

[7] On pourrait encore insister, à moins que l'on ne soit de trop facile composition, et demander : Pourquoi, dans tout nombre, quel qu'il soit, et dans les entités mathématiques, les éléments antérieurs et les éléments postérieurs n'ont-ils pas la moindre influence les uns sur les autres? Ainsi, en supposant même qu'il n'existe pas de nombre, les grandeurs n'en doivent pas moins exister, pour ceux qui ne croient

gnés plus précisément. — *Des grandeurs.* J'ai ajouté ces mots. — *Par cet argument.* Même remarque. — *A une marche.* C'est l'expression même du texte.

§ 7. *La moindre influence.* Le mot grec est aussi vague que ma traduction. Alexandre d'Aphrodise l'explique en ce sens que les seconds éléments devraient venir des premiers, et ainsi de suite. Au contraire, les philosophes que critique Aristote n'établissaient aucun lien entre les nombres et les grandeurs, séparant ainsi des choses qui, dans les mathématiques, sont étroitement unies. — *Qui les conçoit.... qui les contiennent.* J'ai fait ces additions, pour plus de clarté. — *Une succession de vains épisodes.* Le texte n'est pas aussi développé. Cette pensée d'ailleurs est très remarquable; et elle a été

absolument qu'aux êtres mathématiques ; et en supposant encore que ces êtres n'existent pas non plus, il reste du moins l'esprit qui les conçoit, et les corps sensibles qui les contiennent. Cependant, d'après tout ce que nous voyons, la nature ne montre pas à nos yeux une succession de vains épisodes, comme on en trouve dans une mauvaise tragédie. [8] Il est vrai que les philosophes qui croient à l'existence des Idées, échappent du moins à cette faute, en prétendant que les grandeurs viennent de la matière et du nombre : les longueurs étant, selon eux, formées avec la Dyade ; les surfaces étant formées avec la Triade ; les solides étant formés avec la Tétrade, ou bien encore de tels autres nombres ; car ceci importe assez peu. Mais ces entités-là sont-elles bien des Idées ? En quel lieu les place-t-on ? Quel rapport ont-elles avec les êtres réels ? Elles n'en ont absolument aucun, pas plus que les entités mathématiques. Il n'est

citée bien souvent pour montrer qu'Aristote croyait à l'unité systématique de tous les phénomènes naturels, et à une cause universelle qui gouverne le monde.

§ 8. *Les philosophes...* Il semble bien que ceci s'applique à Platon, comme l'ont cru MM. Brandis et Zeller, s'appuyant sur l'autorité de Syrien. M. Bonitz ne repousse pas tout à fait cette conjecture ; mais il fait observer, avec raison, qu'un peu plus bas, § 9, Aristote distingue Platon des philosophes qu'il vient de citer. Voir aussi *Traité de l'Ame*, liv. I, ch. II, § 7, p. 113 de ma traduction. — *Ces entités-là.* Le texte se contente d'employer un pronom neutre indéterminé. Il s'agit évidemment des entités mathématiques, non pas des lon-

pas même possible de leur appliquer aucun des théorèmes ordinaires, à moins de vouloir bouleverser les mathématiques, de fond en comble, et de s'y faire des doctrines insoutenables et toutes particulières. Rien n'est plus aisé, en imaginant des hypothèses quelconques, que d'en tirer un long tissu d'argumentations sans fin; et telle est l'erreur de ceux qui, sur cette pente, ont essayé d'accoupler les entités mathématiques et les Idées.

[9] Mais les philosophes qui, les premiers, avaient réduit les espèces du nombre à deux, le nombre idéal et le nombre mathématique, sans vouloir en ajouter d'autre, ne nous ont pas dit, et ils eussent été bien embarrassés de nous dire, ce que c'est précisément que le nombre mathématique et d'où il vient; car ils en font un intermédiaire entre le nombre idéal et le nombre sensible. Si le nombre mathématique est formé

gueurs, surfaces, solides, mais des Dyades, Triades, Tétrades.— *Aucun des théorèmes ordinaires.* J'ai ajouté le dernier mot, qui ressort du contexte; voir plus haut, § 4. — *D'argumentations sans fin.* Voir un peu plus bas, § 10, le mot de Simonide contre la prolixité; et plus haut, liv. XIII, ch. VIII, §§ 4 et 8.

§ 9. *Les philosophes.* Ceci se rapporte manifestement à Platon; voir plus haut, liv. XIII, ch. VI, § 10. — *Sans en vouloir ajouter d'autre.* Il me semble que c'est encore le sens le plus naturel de ce passage, puisque Aristote reproche à Platon de n'avoir reconnu que deux espèces de nombre. — *Si le nombre mathématique....* Le texte n'est pas aussi formel. — *Est formé du Grand et du Petit.* Le Grand et le Petit se confondent dans les théories Platoniciennes, avec la Dyade indéfinie; et le nombre

du Grand et du Petit, il se confond alors avec le nombre idéal. Mais c'est d'un Grand et d'un Petit tout différents, puisqu'on leur fait produire les grandeurs. Si l'on dit que c'est encore un autre Grand et Petit, alors on multiplie les éléments sans mesure; et, si l'on veut que quelque unité soit le principe de l'un et de l'autre, il faudra que cette unité devienne un terme commun, supérieur à tous les deux. Il y a donc à rechercher comment cet Un en soi peut devenir ces termes multiples; et, en même temps, le nombre devra se former d'une autre manière que de l'Un en soi et de la Dyade indéterminée; ce qui pourtant est impossible, d'après notre philosophe.

[10] Toutes ces théories sont insensées; elles se combattent elles-mêmes et se contredisent, en

idéal est formé de cette Dyade et de l'unité.—*Tout différents.* C'est une seconde espèce du Grand et du Petit, d'où sortent les grandeurs, comme les nombres sortent de la première espèce. — *C'est encore un autre Grand et Petit.* C'est le sens que donne Alexandre d'Aphrodise; et c'est comme une troisième espèce du Grand et du Petit, ainsi qu'il le dit. Tout ce passage est d'ailleurs fort obscur, toujours à cause de l'extrême concision du texte. L'objection d'Aristote consiste en ceci : Le nombre mathématique ne peut pas venir du Grand et du Petit, qui forment déjà le nombre idéal; mais, comme le nombre mathématique produit les grandeurs, il faudrait que ce Grand et ce Petit fussent différents de ceux du nombre idéal. Ce serait une seconde espèce du Grand et du Petit. Puis enfin, il en faudrait une troisième pour les nombres sensibles. — *Sans mesure.* J'ai ajouté ces mots. — *De l'un et de l'autre.* Du nombre idéal et du nombre mathématique. — *D'après notre philosophe.* Platon.

§ 10. *Simonide.* Il s'agit sans doute du Simonide de Céos, le rival heureux d'Eschyle. L'autre Simonide, d'Amorgos, est anté-

même temps qu'elles contredisent la raison. C'est bien là que l'on retrouve « Ce discours sans fin » dont parle Simonide ; car ce discours sans fin ressemble beaucoup à celui de nos esclaves, quand ils n'ont absolument rien de bon à nous alléguer. Ces prétendus éléments du Grand et du Petit nous font l'effet, on peut dire, de jeter les hauts cris, en se voyant si violemment réunis, et de ne pouvoir engendrer que le nombre multiplié sans cesse par lui-même.

11 En outre, il est bien absurde, ou plutôt il est absolument impossible, de nous parler d'une origine lorsqu'on fait les nombres éternels. Mais, quant à savoir si les Pythagoriciens admettent, ou n'admettent pas, une origine pour les nombres, il n'y a pas la moindre hésitation sur ce point; car ils disent très clairement que, l'Un en soi s'étant une fois constitué, soit par

rieur d'un siècle environ. — *A celui de nos esclaves.* Il semble bien que ceci est la continuation de la citation de Simonide; voir la même pensée expliquée un peu plus complètement, dans la *Rhétorique,* liv. III, ch. XIV, § 18, p. 108 de ma traduction. — *De jeter les hauts cris.* Cette métaphore est à remarquer dans le style d'Aristote. — *Multiplié sans cesse par lui-même.* Plus haut, liv. XIII, ch. VII, § 8, Aristote a dit que la Dyade indéfinie ne pourrait jamais produire que des nombres toujours doubles les uns des autres.

§ 11. *Les nombres éternels.* Le texte est moins précis, et bien des commentateurs ont cru qu'il s'agissait des choses éternelles en général, et non pas simplement des nombres; j'ai cru devoir restreindre la pensée comme le fait ma traduction, pour que cette fin du chapitre se liât plus étroitement avec tout ce qui précède. — *Par la limite.*

des surfaces, soit par une couleur, soit par un germe, soit par d'autres éléments, qu'on ne saurait d'ailleurs nous indiquer, la partie de l'infini la plus voisine fut attirée sur-le-champ et fut bornée par la limite. Mais, comme les Pythagoriciens traitent de l'univers, et qu'ils prétendent en parler d'après les principes de la Physique, il est juste de n'étudier leurs recherches qu'en traitant de la nature, et de n'en pas parler davantage dans la présente étude, puisqu'elle s'occupe de principes qui régissent les choses immobiles. Par conséquent, nous ne considérerons ici que la génération des nombres de cette espèce.

Qui est encore l'Un en soi, tel que le conçoivent les Pythagoriciens. — *Qu'en traitant de la nature*. C'est-à-dire, dans les ouvrages comme la *Physique*, le *Traité du Ciel*, etc. — *Que la génération des nombres*. Ceci justifie en partie l'interprétation que je me suis permise au début du §.

CHAPITRE IV

Suite de la critique de la théorie des Idées et des nombres; question nouvelle sur le rapport du bien et du beau avec les principes; opinion des Théologues contemporains et des plus anciens poètes sur l'unité dans l'ordre universel des choses; citations de Phérécyde, des Mages, d'Empédocle, d'Anaxagore; difficulté de comprendre ce que c'est que le bien dans la théorie des Idées; confusion fâcheuse du bien et du mal dans plusieurs systèmes; causes générales de ces erreurs.

[1] Les Pythagoriciens n'admettent pas la production de l'impair, parce qu'il leur semble de toute évidence qu'il n'y a que le pair qui soit produit. Mais, quelques philosophes prétendent que le nombre pair se compose, tout d'abord, de termes inégaux, le Grand et le Petit, ramenés à l'égalité. Ainsi, avant de devenir égaux, il

§ 1. *Les Pythagoriciens.* Le texte est tout à fait indéterminé ; et il n'a qu'un verbe à la troisième personne du pluriel, qu'on peut rapporter indifféremment à qui l'on veut; mais la fin du chapitre précédent me semble indiquer très spécialement qu'il s'agit ici des Pythagoriciens. M. Bonitz attribue cette théorie aux Platoniciens. — *Quelques philosophes.* Je crois que ce sont les Platoniciens qu'Aristote veut désigner; et ceci me confirme d'autant plus dans la conjecture que je viens d'émettre. — *Ce n'est pas seulement d'une manière spéculative.* D'après Alexandre d'Aphrodise, ceci se rapporte à une opinion de Xénocrate, qui, pour défendre certaines parties de la doctrine Platonicienne, prétendait que Platon n'avait exposé qu'une pure théorie, sans aucune application réelle. Il me semble que tout ce pre-

fallait nécessairement que l'inégalité régnât entre eux. Mais, s'ils étaient rendus égaux de toute éternité, ils n'étaient donc pas primitivement inégaux ; car il ne peut pas y avoir quelque chose d'antérieur à ce qui est éternel. Par conséquent, il est clair que ce n'est pas seulement d'une manière spéculative que ces philosophes admettent la génération des nombres.

2 Ici se présente une question, qu'on aurait grand tort de regarder comme facile à résoudre. Quel rapport les éléments et les principes ont-ils avec le Bien et le Beau? Ou, pour préciser encore davantage la question : Le bien en soi et le parfait en soi, comme nous voulons les entendre, font-ils partie des principes? Ou ne viennent-ils qu'en sous-ordre et après eux? Cette dernière opinion semble être celle de quelques Théologues de nos jours, qui nient que le bien et le parfait soient des principes, et qui croient

mier § appartient au chapitre précédent et non point à celui-ci, puisque la question traitée au § 2 et dans les suivants, est toute différente ; mais je n'ai pas voulu changer la division ordinaire des chapitres.

§ 2. *Une question.* Cette question est, en effet, une des plus importantes qu'on puisse se poser; mais elle ne tient que fort indirectement à la théorie des Nombres ; et elle aurait été beaucoup mieux placée dans le XII[e] livre, au chapitre VII, où est présentée la théorie du moteur premier immobile. — *En sous-ordre et après eux*. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *Quelques Théologues de nos jours.* Alexandre d'Aphrodise n'indique pas quels sont ces Théologues contemporains d'Aristote. D'ordinaire, Aristote applique ce nom de Théologues aux sages des premiers âges, Hésiode et les

que le bien et le beau n'ont apparu qu'après de bien longs progrès, dans la nature des choses. S'ils adoptent cette doctrine, c'est afin d'éviter la sérieuse difficulté qu'on soulève lorsqu'on prétend, comme on le fait quelquefois, que c'est l'Un en soi qui est le principe. Mais ici la difficulté vient, non pas de ce qu'on regarde le bien comme inhérent au principe, mais de ce qu'on prend l'Un en soi pour principe, et de ce que, prenant ce principe pour élément, on veut faire sortir le nombre de l'Un en soi. [3] Les poètes les plus anciens avaient une opinion semblable, lorsqu'ils attribuaient la puissance souveraine et le règne sur toutes choses, non pas aux êtres qu'ils regardent comme les premiers, la Nuit, le Ciel, le Chaos, ou même l'Océan, mais à Ju-

autres; voir plus haut, liv. III, ch. IV, § 15. M. Bonitz croit qu'ici il s'agit de Speusippe, et de quelques Pythagoriciens; mais le texte peut offrir encore un autre sens, qui a semblé préférable à quelques commentateurs : « Mais cette dernière « opinion semble être celle de « quelques philosophes de nos « jours, qui, l'empruntant aux « Théologues, ont nié que.... » Plus haut, liv. XII, ch. VII, § 8, cette doctrine sur la place subordonnée du Bien et du Beau a été formellement attribuée aux Pythagoriciens et à Speusippe. — *Que l'on prend l'Un en soi pour le principe.* C'est le système de Speusippe, emprunté à l'école Pythagoricienne.

§ 3. *Les poètes les plus anciens.* Hésiode, et les autres un peu plus récents que lui, quoique fort anciens encore. Voir liv. I, ch. IV, § 1. —*Aux êtres qu'ils regardent comme les premiers.* Le texte est un peu moins explicite. — *La Nuit, le Ciel, le Chaos.* Voir plus haut, liv. XII, ch. VI, § 8. Alexandre d'Aphrodise rapporte tout ce passage à Orphée ; et plusieurs commentateurs se sont rangés à son avis. D'autres rap-

piter. Ce qui les a portés à s'exprimer de cette manière, c'est qu'ils font varier les maîtres du monde. Mais, ceux d'entre eux qui, par un sage mélange, ont évité de rendre ces pensées uniquement sous les formes de la fable, par exemple Phérécyde, et quelques autres, ont posé le Bien, dans toute sa perfection, comme le premier générateur des choses. C'est là aussi ce qu'ont fait les Mages, et les philosophes qui sont venus plus tard, tels qu'Empédocle et Anaxagore, quand ils ont pris, l'un, l'Amour pour l'élément, et l'autre, l'Intelligence pour principe.

portent seulement la Nuit et le Ciel à la doctrine Orphique; ils rapportent ensuite le Chaos à Hésiode, et l'Océan à Homère. — *Phérécyde*. De Syros, contemporain de Pythagore, à ce qu'on croit. C'est la seule fois qu'Aristote parle de lui; et l'on voit qu'il le tient en grande estime. Phérécyde passait dans l'Antiquité pour un des maîtres de Pythagore; mais cette assertion n'a rien de certain. Voir Diogène de Laërte, liv. I, ch. II, p. 30, édition Firmin-Didot. Il est assez remarquable que Phérécyde ait été souvent omis par les historiens de la philosophie, entre autres M. Edouard Zeller. — *Les Mages*. Voilà la seule fois qu'Aristote ait parlé des doctrines des Mages; et il semble leur prêter ici des opinions que d'ordinaire on ne leur attribue pas. Dans un fragment que nous a conservé Diogène de Laërte, Préface, § 8, Aristote, au III[e] livre de son *Traité sur la Philosophie,* rapportait exactement le système des Mages sur les deux principes opposés qui régissent l'univers, Ormusd et Ahrimane. De plus, il affirmait que les Mages étaient antérieurs aux Égyptiens eux-mêmes. Si l'on en croit Diogène de Laërte, *loc. cit.,* Aristote avait fait sur le Magisme un ouvrage spécial intitulé le *Magique*. Il est d'autant plus singulier qu'il rapproche ici les Mages d'Empédocle et d'Anaxagore, dont les opinions sont si différentes. Hérodote, liv. I, ch. CXXXI, semble penser comme Aristote que les Mages ne croyaient qu'à un seul principe. — *Empédocle et Anaxagore.* Voir plus haut, liv. I, ch. III, § 28, et ch. IV, § 3 et § 8.

[4] Quant à ceux qui ont admis des substances immobiles, il en est qui ont dit que l'Un en soi est le bien en soi, tout en déclarant, néanmoins, que l'Un en soi est surtout l'essence du bien. Mais ici on peut se poser cette question : A laquelle de ces opinions doit-on s'arrêter? Il serait bien singulier que, si les attributs premiers, qui appartiennent à l'Être premier, sont d'être éternel et souverainement indépendant, ce ne fût pas à titre de Bien que lui appartinssent aussi l'indépendance et l'éternelle conservation. Mais, rien ne peut être impérissable, niindépendant, par aucun autre motif que celui de sa perfection même. [5] Donc, affirmer qu'il existe un principe de ce genre, c'est une vérité conforme à la raison ; mais, prétendre que ce principe est l'Un en soi, ou que si ce n'est pas l'Un, c'est un

§ 4. *Des substances immobiles.* En d'autres termes : « Des Idées. » Ceci s'adresse spécialement à Platon ; voir plus haut, liv. I, ch. VI, § 16, où Aristote attribue à Platon d'avoir fait de l'unité la cause même du Bien, comme il fait de la matière la cause du Mal. — *A laquelle de ces opinions.* Il s'agit de savoir si le Bien est le principe premier et souverain de l'univers, ou si c'est l'Un en soi, comme le croyaient les Éléates et les Platoniciens. — *Attributs premiers.... à l'Être premier.* Cette répétition est dans le texte. — *Et l'éternelle conservation.* L'expression grecque n'est pas plus déterminée. Toutes ces théories sont d'ailleurs parfaitement conformes à celles du livre XII, sur le premier moteur immobile.

§ 5. *Une théorie insoutenable.* Le jugement est vrai, quoique la forme où il est exprimé soit peut-être un peu sévère. Mais cette critique ne touche pas beaucoup Platon qui, comme son maître, a fait du Bien la première et la plus haute des Idées; voir la *République*, liv. VII, p. 70 et 105

élément et l'élément des nombres, c'est une théorie insoutenable. Il y a là une énorme difficulté, dont quelques philosophes ont cru se débarrasser, en reconnaissant que l'Un en soi est le premier des principes et le premier élément, mais seulement le principe du nombre mathématique. Dès lors, toutes les unités deviennent chacune un Bien, et l'on se trouve avoir ainsi une abondance de Biens vraiment incalculable. [6] Si, d'autre part, les Idées sont des nombres, les Idées aussi sont toutes et chacune un Bien particulier. Peu importe, d'ailleurs, qu'on suppose des Idées pour tout ce qu'on veut; car, s'il n'y a des Idées que pour les Biens, les substances cesseront d'être des Idées; et s'il y a des Idées aussi pour les substances, tous les animaux, toutes les plantes, tous les êtres qui participent aux Idées seront bons également. On le voit : ce seraient là des conséquences absurdes; et, par suite, l'élément contraire de l'Un

de la traduction de M. Victor Cousin. — *Quelques philosophes.* De l'école de Platon, mais qu'il serait difficile de désigner d'une manière plus précise. — *Abondance de Biens vraiment incalculable.* Il semble qu'il y a aussi dans le texte cette nuance d'ironie, comme le remarque M. Bonitz. D'ailleurs, le texte est moins formel que ma traduction, que j'ai dû préciser un peu davantage.

§ 6. *Les substances cesseront d'être des Idées.* Parce qu'il y a des substances mauvaises; et par conséquent, celles-là ne peuvent être des Idées, qui représentent toutes le Bien. — *Tous les animaux, toutes les plantes.* La conséquence est évidemment absurde, puisqu'il y a des animaux et des

en soi, ou la pluralité, ou l'inégal, ou le Grand et le Petit, seraient le Mal en soi. C'est là ce qui fait que notre philosophe a évité de confondre le Bien avec l'Un en soi ; car il aurait fallu accepter aussi la proposition contraire, et dire que le Mal est la nature de la pluralité, puisque les contraires sont la condition de toute production.

[7] Mais, d'autres philosophes pensent que la nature du Mal vient de l'inégalité. Alors, tous les êtres participeraient au Mal, sauf cependant l'Un en soi. Les nombres participeraient plus que les grandeurs à ce mal sans mesure. Le Mal prendrait la place du Bien ; et ainsi, il chercherait et désirerait sa propre destruction, puisque le contraire est destructif du contraire. Mais si, comme nous le soutenons, la matière de chaque chose est cette chose même en puissance : par exemple, si le feu en puissance est la matière

plantes nuisibles. — *Notre philosophe.* Il est probable que ceci s'adresse plus particulièrement à Speusippe, comme le dit Alexandre d'Aphrodise. — *Le mal est la nature de la pluralité.* Si le Bien est l'Un en soi, le Mal est le contraire de l'unité, c'est-à-dire qu'il est la pluralité.

§ 7. *D'autres philosophes.* Alexandre d'Aphrodise désigne spécialement Empédocle; mais on peut croire que cette critique d'Aristote s'adresse aussi à Platon. — *L'Un en soi.* Qui, dans le système d'Empédocle, se confond avec l'Amour, lequel est le seul à ne pas participer à la Discorde. — *Les nombres participeraient plus.* Parce qu'ils sont plus rapprochés du principe, et que les grandeurs n'existent que par l'intermédiaire des nombres. Cette théorie est fort obscure.

du feu en acte, le Mal sera lui-même le Bien en puissance.

[8] Du reste, toutes ces erreurs, quelles qu'elles soient, viennent de ce qu'on fait de tout principe un élément, ou de ce qu'on prend les contraires pour principes, ou de ce qu'on prend pour principe l'Un en soi, ou de ce qu'en faisant, des nombres, les premières substances, on les sépare des choses, et qu'on en fait des Idées.

§ 8. *Du reste.* Résumé de toutes les objections précédentes contre les différentes théories qui n'admettent pas le Bien comme premier principe des choses. Voir le liv. XII, ch. VII.

CHAPITRE V

Suite de la critique de la théorie des Nombres; les nombres ne sont pas les premiers éléments des choses; dans quelle mesure on peut dire que le nombre se mêle aux choses; le nombre ne peut pas venir des contraires; le nombre est impérissable, tandis que les contraires sont essentiellement périssables; erreur d'Eurytus; les nombres ne peuvent être à aucun titre causes des choses; ils ne sont, ni cause substantielle, ni cause efficiente, ni cause finale.

[1] Si l'on ne peut s'empêcher de compter le Bien parmi les principes, et s'il est impossible également de l'y comprendre comme on l'a fait, il est clair que cette double impossibilité tient à ce qu'on a mal déterminé les principes, ainsi que les substances premières. On n'est pas plus dans le vrai, quand on assimile les principes de l'univers à l'organisation des animaux et des plantes, et que, voyant que, dans ces derniers

§ 1. *Parmi les principes.* Ou plutôt, pour le premier des principes, et celui auquel se rattachent tous les autres. — *Comme on l'a fait.* En le plaçant en sous-ordre, et en le mettant à la suite de principes qui lui seraient supérieurs. — *On n'est pas plus dans le vrai.* Ceci se rapporte à la doctrine de Speusippe. — *Viennent toujours d'être indéterminés.* Voir plus haut, liv. IX, ch. VIII, § 5; voir aussi liv. XII, ch. VII, § 8, la même critique dirigée contre Speusippe et les Pythagoriciens, qui ont fait, du Bien suprême, un résultat, au lieu d'en faire le principe premier. — *Indéterminés et incomplets.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

êtres, les plus parfaits viennent toujours d'êtres indéterminés et incomplets, on croit pouvoir affirmer qu'il en est de même des premiers principes ; ce qui ôterait toute existence réelle à l'Un en soi. [2] Mais les principes, aussi, d'où viennent les animaux et les plantes, sont complets, quoi qu'on en dise ; car c'est l'homme qui engendre l'homme, et ce n'est pas la semence qui est le principe antérieur. Il n'est pas moins absurde de faire l'espace, ou le lieu, contemporain des solides mathématiques ; car le lieu se rapporte spécialement aux individus, qui sont, en effet, séparables ; mais les êtres mathématiques ne sont pas dans un lieu quelconque ; et il est tout

— *Toute existence réelle à l'Un en soi.* Tel que le conçoit Speusippe ; voir plus haut, liv. VII, ch. II, § 4.

§ 2. *Quoi qu'on en dise.* J'ai ajouté ces mots, qui me semblent ressortir du contexte. — *C'est l'homme qui engendre l'homme.* Aristote se plaît à répéter cette sentence, et il a bien raison. Le principe est le parfait ; et l'être vient d'un autre être qui est complet, comme le deviendra celui qui en sort. Mais on voit que la conséquence évidente de cette théorie, c'est que, à l'origine, les choses ont commencé autrement qu'elles ne commencent actuellement sous nos yeux. L'acte, pour prendre le langage aristotélique, a précédé la puissance. Au fond, c'est aussi toute la doctrine de la Genèse, adoptée par le Christianisme. — *Il n'est pas moins absurde..... ce qu'est ce lieu.* M. Bonitz remarque, avec pleine raison, que tout ce passage ne tient, ni à ce qui précède, ni à ce qui suit ; il est bien probable qu'il n'est pas ici à sa place. Alexandre d'Aphrodise le commente sans élever le moindre doute à cet égard ; et il cherche à le rattacher, comme il peut, à la critique de la théorie Platonicienne. M. Schwegler ne fait aucune remarque. Pour ma part, je me range à l'opinion de M. Bonitz ; elle est de beaucoup la plus vraisemblable.

aussi peu sensé de dire que le lieu existe pour eux, et de ne pas dire ce qu'est ce lieu.

[3] Puisqu'on prétend que les êtres viennent d'éléments, et puisqu'on fait, des nombres idéaux, les premiers des êtres, il fallait, parmi les sens divers où l'on peut dire d'une chose qu'elle vient d'une autre, expliquer spécialement la manière dont le nombre vient des principes. Est-ce en se mêlant à eux, par exemple? Mais tout n'est pas susceptible de mélange; l'être qui vient à se produire par suite d'un mélange est un autre être; et l'Un en soi n'est plus séparé, et ne forme plus une autre nature, comme le veulent nos philosophes. Si ce n'est pas par un mélange que se forme le nombre idéal, sera-ce par une composition, comme la syllabe se compose de lettres? Alors, une position est ici de toute nécessité; et quand l'esprit pense l'unité et la pluralité, il les pense séparément l'une et l'autre. Ce sera donc là le nombre, à savoir: une composition d'unité

§ 3. *Des nombres idéaux.* J'ai ajouté cette épithète, d'après Alexandre d'Aphrodise; et c'est bien, en effet, de ces nombres qu'il est ici question. — *L'Un en soi n'est plus séparé.* Puisqu'il fera partie d'un mélange. — *Une autre nature.* C'est-à-dire, une nature distincte et indépendante du mélange. — *Nos philosophes.* Les Platoniciens, et particulièrement Speusippe. — *Que se forme le nombre idéal.* Le texte n'est pas aussi explicite. — *Composition.... position.* Cette espèce de jeu de mots est dans le texte, et j'ai dû essayer de la reproduire. — *A savoir: une composition.* J'ai ici un peu développé le texte, afin de rendre la pensée plus claire. C'est un procédé que je dois employer souvent, à cause des obscurités du texte. J'aurais voulu pouvoir l'éviter toujours.

et de pluralité, ou bien de l'Un en soi et de l'Inégal.

[4]Mais, comme quand on dit d'une chose qu'elle est composée de certains éléments, cette expression signifie, tantôt que ces éléments subsistent dans la chose, et tantôt qu'ils n'y subsistent pas, de laquelle de ces deux façons le nombre sera-t-il composé? Il n'est possible qu'un être soit composé d'éléments, qui subsistent en lui, que quand il y a génération de cet être. Ou bien peut-être, le nombre vient-il de ses éléments, comme d'une semence. Mais il ne se peut pas que rien sorte de l'indivisible. Le nombre se compose-t-il encore comme une chose dont on dit qu'elle vient de son contraire, lequel ne reste pas permanent? Mais, tout ce qui se produit ainsi vient d'abord d'une chose qui subsiste d'une manière permanente. Or, puisque l'on prend l'Un en soi, tantôt pour le contraire de la pluralité, tantôt pour le

§ 4. *Que quand il y a génération.* Alexandre d'Aphrodise pense que, dans ce passage, le mot de Génération a un sens tout spécial, et qu'il signifie les productions de l'art. Il cite comme exemple la statue, où le bronze qui la compose subsiste en elle, et demeure. M. Bonitz trouve ce sens peu acceptable, et il est bien vrai que jamais, pour ainsi dire, Aristote ne l'a donné au mot de Génération. Cependant cette acception n'est pas absolument impossible, et il faut l'admettre ici faute d'une meilleure. — *Que rien sorte de l'indivisible.* L'Un en soi étant indivisible, il n'en peut rien provenir, comme, de la semence, provient une plante. — *Le nombre se compose-t-il encore.* Le texte est fort obscur, à cause de son extrême concision. — *Viendrait en quelque sorte des*

contraire de l'Inégal, l'unité étant considérée comme représentant l'égal, le nombre, alors, viendrait, en quelque sorte, des contraires. Donc, il y aurait alors un autre terme; et c'est de ce troisième terme, qui serait permanent, et de l'un des deux autres, que se composerait, ou que sortirait, le nombre.

[5] Puis, comment se fait-il que toutes les choses qui viennent de contraires, ou qui ont des contraires, soient périssables, fussent-elles uniquement composées du contraire tout entier, et que le nombre ne soit pas périssable comme elles? On ne nous dit rien de cette difficulté, quoique cependant le contraire, qu'il soit dans la chose ou qu'il n'y soit pas, détruise toujours son contraire, comme on dit que la Discorde détruit le Mélange; ce qui pourtant ne devrait pas avoir lieu, puisque le Mélange n'est pas le contraire de la Discorde. [6] On ne nous explique pas davantage comment les nombres peuvent être causes

contraires. Ce qui est absolument impossible, dans la pensée d'Aristote. — *De ce troisième terme...* Ici encore, j'ai dû développer le texte, et en quelque sorte le paraphraser, pour le rendre intelligible.

§ 5. *Composées uniquement du contraire.* C'est le sens le plus plausible qu'on puisse tirer du texte et du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise; l'expression grecque est obscure. — *Comme on dit que la Discorde.* C'est une critique contre le système d'Empédocle. — *Le Mélange.* Ou, le Sphærus, quoique la Discorde ne soit pas précisément son contraire; elle n'est que le contraire de l'Amour.

§ 6. *On ne nous explique pas.* Ceci regarde spécialement la

des substances et de leur existence réelle. On ne dit pas si c'est à titre de limites, comme les points, qui, en tant que limites, seraient les causes des grandeurs ; ou bien, si le nombre est la cause de quelque chose de déterminé, celui-ci étant la cause de l'homme, celui-là la cause du cheval, comme le prétendait un certain Eurytus, qui n'hésitait pas à représenter même les figures des plantes par des calculs arithmétiques, ainsi que le font ceux qui appliquent les nombres aux figures géométriques, telles que le triangle ou le quadrilatère. Ou bien, de même que l'accord symphonique n'est qu'une proportion de nombres, de même l'homme vient-il d'une proportion spéciale, ainsi que le reste des êtres ? Mais com-

doctrine Pythagoricienne, qui faisait des nombres la cause et la substance des êtres. — *Un certain Eurytus*. Théophraste, dans sa Métaphysique, ch. III, p. 312, ligne 15, édition Brandis, rapporte le même fait d'après Archytas, le pythagoricien. Eurytus parait avoir été un contemporain et un disciple de Philolaüs ; voir Diogène de Laërte, liv. III, § 6, p. 70, et liv. VIII, § 46, p. 215, édition Firmin-Didot. On distingue parfois deux Eurytus, l'un de Métaponte, qui est un peu plus ancien ; l'autre de Tarente, celui dont il est ici question. On l'appelle quelquefois aussi Eurysus ; voir les *Fragmenta philosophorum*, t. II, p. LVII, édition Firmin-Didot. Alexandre d'Aphrodise, dans son commentaire, donne d'assez longs détails pour expliquer les procédés qu'Eurytus appliquait à la démonstration de sa singulière théorie. — *Qui appliquent les nombres aux figures géométriques*. Cette application est aussi légitime que l'autre l'est peu ; il est certain que le carré géométrique a des rapports avec le carré arithmétique ; et signaler ces rapports appartient au mathématicien. J'ai, d'ailleurs, adopté, dans tout ce passage, les leçons diverses que M. Bonitz a tirées des manuscrits. — *Les modes et*

ment les modes et les qualités des choses, la blancheur, la douceur, la chaleur, pourraient-elles être des nombres?

[7] Il est donc bien clair que les nombres ne sont pas des substances, pas plus qu'ils ne sont les causes de la forme des choses; car c'est la proportion qui serait la substance, et le nombre serait la matière. Ainsi, la substance de la chair ou de l'os serait un nombre, en tant que trois parties de feu et deux parties de terre composeraient cette substance; et toujours le nombre, quel qu'il soit d'ailleurs, est le nombre de certains objets, ou de feu, ou de terre, ou d'unités quelconques. Mais, la substance exprime toujours une certaine proportion de telle quantité relativement à telle autre quantité, dans le mélange. Or, ce n'est pas là le nombre; c'est uniquement le rapport du mélange des nombres, qui sont, ou corporels, ou doués de toute autre qualité. [8] En résumé donc, le nombre n'est pas

les qualités. Il n'y a qu'un seul mot dans le texte.

§ 7. *De la forme des choses.* Comme le voulait Eurytus. — *Serait la substance.... serait la matière.* J'ai cru devoir mettre le conditionnel, au lieu de l'indicatif, qui est dans le texte, parce qu'Aristote exprime ici l'opinion des Pythagoriciens, et non la sienne. — *Est le nombre de certains objets.* Ici, Aristote parle en son propre nom, comme le remarque M. Bonitz. — *Corporels.* C'est l'expression même du texte. « Corporels » ne veut dire ici que « Matériels », comme les parties de feu, d'air ou d'eau, dont il vient d'être question.

§ 8. *Cause efficiente... matière... forme... cause finale.* Ce sont les seules causes que recon-

cause efficiente, aussi bien le nombre pris en général que le nombre unitaire ; il n'est pas la matière, ni la notion, ni la forme des choses ; et il n'est pas davantage leur cause finale.

naisse Aristote, au nombre de quatre ; et comme les nombres ne peuvent être causes à aucun de ces titres, il en conclut, comme il l'a déjà fait souvent, que les nombres ne sont pas causes.

CHAPITRE VI.

[illegible]

On pourrait bien se demander encore en quoi consiste cette vertu bienfaisante, qu'on prétend trouver dans les nombres, quand on dit que le mélange est bon, s'il a lieu selon un nombre bien proportionné, ou selon un nombre impair : par exemple, quand on assure que le mélange le plus sain de miel et d'eau est celui qui se compose de trois parties de l'un contre trois

§ 1. *Un nombre bien proportionné.* Ce sont les nombres carrés, triangulaires, etc., ou les nombres qui se multiplient par les nombres réguliers. [illegible] — *Un nombre impair.* Les Pythagoriciens trouvaient au nombre impair une vertu toute particulière ; voir plus haut, liv. I, ch. v, § [illegible]. — [illegible] Objection contre

parties de l'autre. Mais, cette boisson peut aussi valoir mieux, même quand elle n'est soumise à aucune proportion, et quand l'eau y domine, sans que le mélange soit réglé par aucun nombre proportionnel. [2] Ajoutez que les rapports des mélanges se forment par la simple addition de nombres, et qu'ils ne se constituent pas précisément suivant des nombres multipliés par eux-mêmes. Ainsi, par exemple, ces rapports sont de trois parties contre deux, et non pas de trois fois deux. Cela tient à ce que, dans les multiplications, le genre de la chose doit toujours rester le même. Ainsi, l'élément de la mesure est A, dans la série ABC; il est D, dans la série DEF; et de cette façon, tous les termes ont la même

la théorie Pythagoricienne, que ce seul exemple suffit à renverser.

§ 2. *La simple addition de nombres*. Tout ce passage est assez obscur, si ce n'est dans la pensée générale, du moins dans quelques détails. Aristote veut dire, sans doute, que, dans le mélange, les parties des choses mélangées ont entre elles un rapport numérique quelconque, et que ce rapport n'est point une multiplication régulière et croissante. Par exemple, le mélange peut être composé de deux parties d'un côté et de trois parties de l'autre côté, sans qu'il soit nécessaire qu'aux deux premières parties se joignent trois fois deux des autres parties, par exemple. — *Le genre..... doit toujours rester le même*. En effet, pour qu'une chose soit multipliée, deux, trois, quatre fois, etc., il faut qu'elle ne change pas, et qu'elle demeure ce qu'elle est; ce qui n'est pas le cas dans le mélange. — *Dans la série ABC*. D'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, il semblerait que cette formule devait répondre, selon les Pythagoriciens, à la composition du corps de l'homme, de même que la formule DEF devait répondre à celle du cheval. Dans ABC, qui est censé une multiplication, tous les termes sont de la même

mesure. Donc, le nombre du feu ne peut pas être BECF, pas plus que celui de l'eau ne peut être deux fois Trois.

[3] Si donc il y a nécessité que tout participe du nombre, comme on le prétend, il en résultera, nécessairement aussi, que bien des choses seront absolument identiques, puisque le même nombre peut s'appliquer également à une chose et à une autre. Mais, est-ce donc là une cause véritable ? Est-ce bien là ce qui fait que la chose existe telle qu'elle est? Qui peut en rien savoir? Il y a, par exemple, un certain nombre pour les

espèce que A; dans la série DEF, ils sont de la même espèce que D. — *Le nombre du feu.* Sans doute, d'après les Pythagoriciens. — *Ne peut pas être BECF.* C'est-à-dire, une série dans laquelle les éléments ne sont pas d'une même espèce. — *Celui de l'eau ne peut être deux fois Trois.* C'était là encore probablement une formule Pythagoricienne. Pour bien comprendre ici la pensée d'Aristote, il faudrait connaître expressément les théories auxquelles il fait allusion. Alexandre d'Aphrodise lui-même semble peu satisfait des explications qu'il donne.

§ 3. *Comme on le prétend.* J'ai ajouté ces mots, que je tire du commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, et qui me semblent indispensables ; c'est l'opinion des Pythagoriciens qu'Aristote exprime, et non la sienne. — *Le même nombre peut s'appliquer également.* Il semble bien, d'après le commentaire d'Alexandre d'Aphrodise, que les Pythagoriciens appliquaient un certain nombre à chaque espèce d'animaux : le lion était représenté par 2; le cheval était représenté par 3; le bœuf, par 4; le cochon, par 5; le chien, par 6; le taureau, par 7; etc., etc. Mais la colombe étant représentée aussi par 3, il s'ensuivait que la colombe et le cheval étaient identiques. Ce sont là de pures rêveries, qu'Aristote a bien raison de condamner; mais ce sont les débuts de la science. — *Est-ce donc là une cause véritable?* Voilà le langage du bon sens, opposé à des théories si hasardeuses et si vaines. — *Qui empêche que, parmi ces nom-*

mouvements du soleil, et aussi pour les mouvements de la lune. Il y en a un encore pour la vie et pour la durée de chaque animal. Qui empêche que, parmi ces nombres différents, les uns ne soient carrés, que les autres ne soient cubiques, d'autres égaux, d'autres doubles ? Rien ne s'y oppose. Mais alors, le soleil, la lune, les animaux devraient nécessairement se mouvoir selon ces nombres, si, comme on le dit, tout participe du nombre, et si les choses les plus diverses peuvent tomber sous un nombre identique. Il en résulte encore que, si le même nombre s'appliquait à quelques-unes d'entre elles, toutes ces choses deviendraient alors identiques les unes aux autres, du moment qu'elles auraient la même espèce de nombre. A ce compte, par exemple, le soleil et la lune devraient se confondre.

4 Mais comment les nombres seraient-ils vraiment des causes? Il y a bien sept voyelles ; il y a sept cordes à la lyre ou sept harmonies ; les

bres... On ne voit pas bien quelle est l'objection; et les explications d'Alexandre d'Aphrodise n'éclaircissent point suffisamment ce passage. — *Le soleil, la lune, les animaux...* Le texte n'est pas aussi développé; et il n'emploie qu'un pronom pluriel neutre. — *Devraient se confondre.* Si en effet le même nombre représentait la substance de l'un et de l'autre de ces astres, et si, comme le veulent les Pythagoriciens, le nombre était la substance même des choses.

§ 4. *Vraiment des causes.* Même question qu'au § précédent. — *Sept voyelles.* Dans l'alphabet grec. Il peut y en avoir plus ou moins dans d'autres al-

Pléiades sont au nombre de sept; certains animaux perdent leurs dents à sept ans, bien que d'autres ne les perdent pas à cette époque; enfin, il y avait sept chefs devant Thèbes. Est-ce donc parce que le nombre de sept existe, que les chefs Thébains ont été au nombre de sept, et que la Pléiade compte sept étoiles? Ou bien plutôt, ces héros n'ont-ils pas été sept à cause du nombre des portes de la ville, ou pour toute autre raison, quelle qu'elle soit? Quant à nous, nous acceptons bien les sept étoiles de la Pléiade; mais nous en comptons douze dans la constellation de l'Ourse; et eux, ils en comptent même davantage. [5] Ils disent encore que les trois lettres *xi*, *psi*, *dzéta*, sont des consonnances; et comme il n'y a que trois consonnances dans la musique, il n'y a aussi, selon eux, que trois lettres de ce

phabets; dans le nôtre, nous n'en avons que cinq, tandis qu'en sanskrit il y en a dix sans compter quatre diphthongues. — *Les Pléiades sont au nombre de sept.* Aujourd'hui, on ne distingue plus guère à la vue simple que six étoiles dans le groupe des Pléiades, constellation du Taureau; mais, avec les télescopes, on distingue déjà 571 étoiles de ce groupe, depuis la 3e jusqu'à la 14e grandeur; des télescopes plus forts en montreraient encore davantage. — *A cause du nombre des portes de la ville.* Il est clair que c'est là la vraie cause, et que l'influence des nombres n'y est pour rien. — *Et eux...* Sans doute, les Pythagoriciens.

§ 5. *Ils disent encore.* Il s'agit toujours des Pythagoriciens. — *Xi, Psi, Dzéta.* Les trois lettres doubles de l'alphabet, qui ont chacune une S après la première lettre. — *Des consonnances.* Ou plutôt : « Des assemblages de sons ». — *Trois consonnances dans la musique.* Les commentateurs indiquent la sous-dominante, la dominante et l'octave, en rapportant ces intervalles à notre

genre. On voit qu'ils s'inquiètent fort peu de rechercher si l'on ne pourrait pas former, à volonté, un nombre infini de ces consonnances; car les deux lettres C et R, par exemple, pourraient tout aussi bien, en se réunissant, être représentées par un seul signe. Mais, si chacune de ces consonnances seulement est double, et s'il n'y en a point d'autre, cela tient à ce qu'il n'y a, dans l'organe de la voix, que trois points où l'on puisse adjoindre le Sigma; et c'est là uniquement ce qui fait, qu'il n'y a que ces trois consonnances de lettres qui puissent être de ce genre; ce n'est pas du tout parce qu'il n'y a que trois consonnances musicales. En effet, il y a bien plus de trois consonnances en musique; mais, pour les lettres, il n'y en a que trois de possibles, et les autres ne le sont pas. [6] Ces philosophes ressemblent aux anciens Homérides, qui discernent les plus mesquines ressemblances, et qui n'aperçoivent pas les plus grandes. Cer-

gamme actuelle. — *A volonté.* J'ai ajouté ces mots. — *Par un seul signe.* Les lettres doubles Xi, Psi, Dzéta, ne sont pas autre chose que deux lettres représentées par un signe unique. — *Trois points.* Le texte dit précisément : « Trois lieux ». La raison donnée par Aristote est d'ailleurs très ingénieuse.

§ 6. *Aux anciens Homérides.* Il est clair que, par Homérides, Aristote entend les commentateurs d'Homère, qui avaient déjà poussé jusqu'à la minutie leurs analyses et leurs observations. Plus tard, à Alexandrie, on exagéra encore beaucoup ces études pédantesques, qu'Aristote a bien raison de traiter de mesquines. — *L'une neuf tons et l'autre huit.* Nous ne connaissons pas assez

taines gens soutiennent aussi qu'une foule de choses sont dans le même cas ; et, par exemple, ils remarquent que les deux cordes moyennes de la lyre ont, l'une neuf tons, et l'autre huit, et que le vers épique est leur égal en nombre avec ses dix-sept syllabes, puisque ce vers marche avec neuf syllabes dans sa partie droite, et avec huit dans sa partie gauche. Nos philosophes ajoutent encore que, dans les lettres, l'intervalle entre l'Alpha et l'Oméga est égal à l'intervalle de la note la plus basse à la note la plus haute sur la flûte ; et ce nombre, selon eux, répond à l'harmonie complète de l'univers.

[7] Ici, du reste, on doit reconnaître que l'on n'aurait pas grand'peine à donner de telles explications, ni à faire de telles recherches, en ce qui regarde les choses éternelles, puisqu'on le fait même pour les choses périssables. Mais, ces

la musique ancienne pour bien comprendre ce passage. — *Avec ses dix-sept syllabes*. En supposant que le vers épique est composé de cinq dactyles de trois syllabes, et d'un spondée de deux. — *Dans sa partie droite... Dans sa partie gauche*. Il semble au contraire que c'est absolument l'inverse, et que les neuf sont à gauche, et les huit à droite. — *Ce nombre*. Il y a 24 lettres de l'Alpha à l'Oméga. Aristote aurait dû indiquer plus précisément comment ce nombre de 24 s'applique, selon les Pythagoriciens, à la constitution de l'univers.

§ 7. *En ce qui regarde les choses éternelles*. Parce que, les choses éternelles étant admirablement ordonnées, et avec une régularité parfaite, il est assez facile de leur appliquer des nombres, puisqu'on les applique bien aux choses périssables. J'emprunte ce sens au commentaire d'Alexandre d'Aphrodise. — *Qu'on imagine dans les nombres*. Le

natures qu'on imagine dans les nombres, et dont on dit tant de merveilles, et aussi leurs contraires, en un mot toutes les entités mathématiques, que quelques philosophes exaltent en les prenant pour les seules causes de la nature, nous font l'effet d'échapper complètement à ceux qui suivent cette méthode, dans leurs spéculations. Rien de tout cela n'est une cause, à aucun des points de vue que nous avons indiqués, en parlant des principes. [8] Tout ce que ces philosophes nous montrent clairement, c'est que le Bien existe, et que l'impair, le droit, l'égal et les puissances de certains nombres, font partie de la série du Bien et du Beau. C'est encore ainsi que les saisons de l'année sont en un certain nombre, et qu'en même temps il existe un nombre pareil. Mais toutes les conséquences que ces philosophes accumulent, en les tirant de leurs théories mathématiques, n'ont pas plus de va-

texte n'est pas aussi formel. Ces natures, ou plutôt ces vertus naturelles, que l'on prête aux nombres, se rangent sous deux séries : celle du bien et celle du mal ; dans la première, on comprenait l'unité, la lumière, l'impair, etc. ; dans l'autre, on comprenait la pluralité, le pair, etc., etc. — *Que nous avons indiqués.* Ce sont les quatre causes qu'admet Aristote, dont il a traité tout au long dans le présent ouvrage et dans la *Physique*, et qu'il rappelle dans une foule de passages.

§ 8. *Tout ce que ces philosophes nous montrent clairement.* Il semble bien qu'il y a dans cette critique une sorte d'ironie, que M. Schwegler remarque avec raison. — *C'est que le bien existe.* C'est là un assez grand mérite, dont Aristote ne semble pas ici faire peut-être assez de cas. — *Du Bien et du Beau.* Il n'y a qu'un seul mot dans le texte. — *De valeur, ni de*

leur, ni de portée, que celles-là. Aussi, ne doit-on voir en tout cela que de simples coïncidences. Ce sont des accidents, qui tous ont des conditions qui les mettent en rapport les uns avec les autres ; et leur unité apparente consiste uniquement dans leur analogie. En effet, l'analogie se retrouve dans chacune des catégories de l'Être; et ce que le droit est pour la longueur, l'uni l'est pour la surface, si l'on veut; l'impair l'est pour le nombre ; et le blanc, pour la couleur.

[9] Encore une fois, les nombres idéaux ne sont causes, ni des accords dans l'harmonie, ni d'aucune des choses de cet ordre ; car ceux même de ces nombres qui sont égaux, en espèce, n'en diffèrent pas moins les uns des autres, parce que leurs unités aussi sont différentes. Voilà donc bien des motifs suffisants pour ne pas admettre la théorie des nombres idéaux ; et telles sont les objections qu'on peut y opposer, et auxquelles il

portée. Même remarque. — *Coïncidences*. Le mot du texte grec est absolument composé de même que celui de Coïncidence. Symptôme ne veut pas dire autre chose. — *Apparente*. J'ai ajouté ce mot. — *Si l'on veut*. Cette nuance de doute est aussi dans le texte.

§ 9. *Égaux, en espèce*. C'est la formule même du texte ; mais des espèces « égales » sont des espèces identiques ; et l'on pourrait traduire : « Identiques en espèce ». — *La théorie des nombres idéaux*. Le grec dit simplement : « Des Idées ; » mais il est évident qu'il s'agit ici des nombres plus encore que des Idées, comme la suite le prouve. — *Quelques philosophes*. Ce sont les Platoniciens, puisque les Pythagoriciens, selon le témoignage d'Aristote lui-même, ne sépa-

serait aisé d'en ajouter encore une foule d'autres. Mais, toutes les peines qu'on se donne pour expliquer la production des nombres et l'impossibilité où l'on est d'en rendre compte en quoi que ce soit, doivent être pour nous une preuve que les êtres mathématiques ne sont pas séparés des choses sensibles, comme le prétendent quelques philosophes, et que ce ne sont pas là les vrais principes des choses.

raient pas les nombres des choses sensibles. — *Vrais.* J'ai ajouté ce mot qui ressort de tout le contexte. Pour cette fin de la *Métaphysique*, voir la *Dissertation préliminaire sur la composition de la Métaphysique*, à la suite de la Préface.

FIN

DU TROISIÈME ET DERNIER VOLUME

de la Métaphysique d'Aristote.

TABLE ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES DE LA *MÉTAPHYSIQUE*

N.-B. Le premier chiffre romain indique le livre; le second chiffre romain indique le chapitre; le chiffre arabe indique le paragraphe; *n*, signifie Note; P signifie la Préface; D signifie la Dissertation sur la composition de la *Métaphysique*.

C

F

H

I

N

O

R

S

T

U

FIN

DE LA TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LES TROIS VOLUMES

PREMIER VOLUME

DEUXIEME VOLUME

TROISIÈME VOLUME

FIN

[illegible] — Typ. G. Chamerot, 19, rue des Saints-Pères. — 7612.



